AL-TASAMOH



التسامح

فصلية - فكرية - إسلامية

صيف
1424هـ
2003م
3

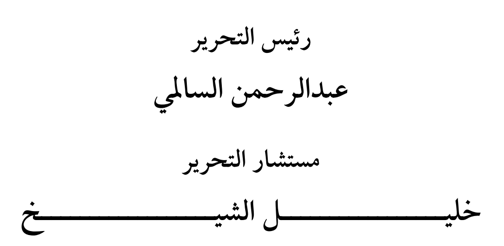


A L - T A S A M O H

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط
ص . ب: ٣٢٣٢، الرمز البريدي ١١٢ روي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة
مجلة التسامح
(00968/692296)
البريد الالكتروني:
tasamoh@mara.gov.om



المحتوى

المحور : المشهد الفكري الراهن وتحولات المستقبل



﴿حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾

خليل الشيخ◆

1

هذا هو العدد الثالث من التسامح المجلة الفصلية التي تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عُمان ، وهو يكاد يكون مخصصاً بمحوره ودراساته لتناول جوانب مهمة من المشهد الفكري الراهن في العالم العربي وتحولات هذا المشهد . وهذا التناول العلمي الجاد لهذه المسألة المعقّدة يجيء في إطار اهتمام التسامح ببناء دورية فكرية جادّة ، ترتقي بالخطاب الفكري مضموناً وأداءً ، وتعمق التواصل بين المفكرين في العالمين العربي والإسلامي ، وتبني الجسور بين الثقافات والحضارات . وهذا التناول يجيء ضمن رؤية المجلة التي ستظل تتصدى بالدرس والتحليل للموضوعات والقضايا الفكرية والمعرفية ذات الصلة بحاضر الأمة وتطلعاتها وذات العلاقة ، كذلك ، بما تملكه هذه الأمة من مخزون حضاري عظيم .

ولا شك أنّ الدراسات التي تتناول جوانب المشهد الفكري في العالم العربي ذات أهمية بالغة في الوقت الراهن ، ولا يرجع ذلك إلى طبيعة اللحظة التاريخية

◆ مستشار التحرير.

ذاتها فحسب ، على ما لطبيعة هذه اللحظة من أهمية ، بل يعود ذلك ، فيما أحسب ، إلى الأبعاد المعرفية لهذا التناول التي تشكل في مجموعها مدخلاً يتيح للقارئ الإطلالة على جوانب أساسية في ذلك المشهد من خلال تعرف المسائل الجوهرية فيه .

لقد عرضت التسامح لرؤى باحثين بارزين ، دون الصدور عن وجهة نظر معدّة سلفاً ، فالمجلة تؤثر عرض وجهات النظر المتباينة في الموضوع الواحد ، موقنة بأن القارئ قادر على أن يلتقط ما فيها من جوانب تاريخية ونقدية وفكرية ، فضلاً عن قدرته على معرفة جوانب القوة والضعف في تلك المقاربات ، لأن تحليل القضايا والجوانب الفكرية لا يتم على نحو محايد ، كما في الرياضيات مثلاً ، فالكتابة في هذه القضايا لأبد أن تنحاز بوعي أو بغير وعي للمنظور الفكري الذي يصدر عنه الباحث ، ولكننا نستطيع في التسامح أن نؤكد انحيازنا للخطاب الفكري الذي يرتقي بوعي القارئ وذائقته المعرفية ، ويخدم الإنسان ، ويدرأ عنه الجهل والتخلف.

2

إن المشهد الفكري في أية ثقافة هو مركب معقد من صناعة الحاضر والماضي معاً، والتفاعل بين عناصر هذا المشهد هو الذي يفضي إلى بناء رؤى وطروحات ومواقف تختزن الماضي بين طياتها ، وتضع الحاضر نصب أعينها ، وتحدد ملامح المستقبل الذي يحرص الناس في أمنياتهم ورؤاهم وتحليلاتهم أن يكون مشرقاً خالياً مما يسم اللحظة الحاضرة ، وهو حرص ينبغي أن لا يظل في عالم التمني والرجاء لأن الدراسات المستقبلية أخرجته من عالم النبوءة والتوقعات الحدسية لتضعه في خانة التخطيط والعمل والحسابات الدقيقة . من هنا يجيء تشخيص بعض جوانب هذا المشهد ، وإدراك عناصره . مدخلاً إلى صياغة استراتيجيات مستقبلية تعتمد آليات عمل محددة ، وبرامج نوعية تستجيب لمتطلبات هذا المشهد الفكري ، بكل متغيراته وتعقيداته وتسهم في البحث عن خطاب فكري جديد ، جوهره التسامح الذي يرفض التعصب ، والعقلانية التي تستخدم أسس التفكير العلمي ، واحترام الاختلاف والإيمان بأهمية التعددية ، والحوار مع الرؤى المستنيرة أين ما كانت فـ«الحكمة ضالة المؤمن» لنتمكن في نهاية المطاف ، من بناء هوية حضارية قادرة على

التجـدد الخلاّق ، الذي يعـي طبيعـة المتغـيرات التي يشـهدها العـالم الحديث بـوتيرة متسارعـة ، ولا يتناقض مع الأسس والمقوّمات التي أرست البنى الثقافـية والحضارية للأمة على امتداد تاريخها .

لقد بات الخطاب الفكري الجـديد ضرورة ملحّة أكثـر من أي وقت مضى ، لأن هذا الخطاب غـدا وسيلة للفـهم والاستـيعـاب والمراجعـة النقدية ، وأداة للتـحليل ، وبخاصـة أن القارئ العـربي يواجه منذ نهايـات القرن المنصرم خطابات تعـلن نهاية التاريـخ ، ونهاية الجغـرافيـا ، ونهاية الفلسـفة ، مـثلما يواجـه تغيـرات شتى تتـبدّى ملامحهـا على كل الصعد : الثقافية ، والسـياسية ، والاقتصادية والاجتـماعية ، وإذا كانت الخطابات المشـار إليها توضح آفـاق المركزيات الثقافـية الكبرى وقـدرتها على إلحـاق الخطابات الأخرى بهـا أو تهمـيشـهـا ، فإن على الخطاب الفكري الجـديد أن يتحرر بوعي نقـدي من سطوة تلك المراكز المهيمنة ، وأن يـستجيب لما يشهـده واقعه الذاتي من متغـيرات ، دون أن ينفصل عن العصـر ، ودون أن يتورط في الدفاع الآلي عن الأنا ، والخوف على هويته من التلاشي أو الذوبان .

3

يسـتطيـع القـارئ الكريم وهو يقـرأ أبواب التسامح من المحــور الفكري إلى المتابعات أن يقيم مقارنة بين الرؤى والمناهج والطروحات التي تمثل رؤى الباحثين في قراءة المشـهد الفكري ، وفي تحليل الكثيـر من المسائل الفكرية الأخـرى المتصلة به أو المنبثقة عنه ، فعلى صفحات التسامح تجـتمع الرؤى الفلسفية التي تحاول أن تفحص مقـدار امتلاك الوعي الفلسـفي العربي المعاصـر لرؤية متكاملة للعالم ، بالتـحليلات الثقـافية التي تدرس سوسـيولوجيـا الفكر ، بهدف معرفـة البنى العميـقة التي تنتظم حركتـه ، وتحدد خط تطوره ، وعلاقته بالآخر ، مـثلما تتمازج تحليلات التـاريخانية ، وما يصـدر عنها من وعي ، بالبحث عن أطر منهـجية جديدة لوعي التـراث والتاريخ ومقـاربته عـلى نحو علمي ، وهي أسـئلة شديدة الارتبـاط بوعي العـصر ، ومسـائل التـقدم وإشكاليـات النهوض ، تسـهم في فـتح الأبواب للمقـارنة بين نظم معـرفيـة مختلفة لتكشف طبـيعة الواقع الذي تعيشه الأمة : إنساناً وتاريـخاً وحضارة ، بعد أن ظل تأمل هذا الواقع لحـقبة طـويلة مسألة استـشـراقيـة في المقام الأول ، يغيـب عنها

عنصر الوعي الحضاري الذي يدرك شروط النهوض والتغير الإيجابي .

لقد ظل عنوان كتاب شكيب أرسلان الذي صدر في مطلع القرن المنصرم «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟» يمثل الهاجس التاريخي للإصلاحيين ، ولكن هذا السؤال الذي كان ينطوي في باطنه على الحثّ على التغيرات الإيجابية ، غدا في بنية الفكر العربي الإسلامي دعوة للثبات والحفاظ على الهوية .

إننا نعيش في عصر سمته الكبرى التغير ، صحيح أن حركة الزمن منذ خلق الله الأرض ومن عليها ، تسير في الإيقاع ذاته ، ولكن هذه الحركة المتكررة تجيء دائماً مملوءة بالتغيرات والاختلافات فالتغير من سنن الحياة ، ولكن هذا التغير لا يصح أن يكون عشوائياً ، بل ينبغي أن يصدر عن وعي عميق بالذات الحضارية ومنجزها وإشكالاتها ، ورسالتها ، بعيداً عن الانبهار بالتجارب الأخرى أو محاكاتها، وبعيداً عن الرفض المطلق للتغير ، والخوف غير المسوّغ منه وهذا يتطلب بناء آفاق معرفية تنطلق من الحاضر للمستقبل ، وترفض التقليد الذي يتنافى مع روح العصر ، وتؤمن بالقدرة على الإبداع المستقلّ ، وتسعى لابتكار الأسئلة الجديدة التي يجب أن نجدّ في البحث عنها وفي تشكيلها والقدرة على طرحها ، والبحث عن إجابات مفتوحة لها .

وصدق الله العظيم حين قال في محكم التنزيل :

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾



الوعي الفلسفي المعاصر في الوطن العربي

أحمد برقاوي ◆

جرت العادة لدى البعض ممن تناولوا الوعي الفلسفي العربي المعاصر أن يصنفوا الفلاسفة العرب باتجاهات فلسفية ـ هي في الغالب ـ اتجاهات غربية. فيتحدثون عن الماركسية والوضعية والوجودية والشخصانية والتومائية ويضيفون: الجوانية عند عثمان أمين[1]. ولعمري إنّ طريقة كهذه من شأنها أن تؤكد قولاً شائعاً مفاده أن ما يسمى بالفلسفة العربية المعاصرة ليس إلا صدى لصوت الفلسفة الغربية من جهة، وتنظر إلى الوعي الفلسفي العربي نظرة ميكانيكية من جهة أخرى.

أما نحن فننحو منحى آخر من التصنيف الآنف الذكر منطلقين من وعي الوعي الفلسفي، استناداً إلى امتلاك العالم نظرياً عبر الكشف عن المشكلات التي انشغلت بها الفلسفة الغربية المعاصرة، وهي في النهاية مشكلات واقع متعين. دون أن ننفي أن الوعي الفلسفي العربي المعاصر قد خضع ـ وبأشكال متعددة ـ لتأثير معظم تيارات الفلسفة الغربية حديثها وراهنها. فمن شيمة الفلسفة ـ بما هي وعي نظري بالعالم أن تهاجر من موطنها الأصلي بسبب حاجة الوعي إلى الفلسفة لكن هجرتها لا تنفي إطلاقاً خصوصية امتلاكها أو توظيفها. كما هاجر ابن رشد مثلاً إلى الفرنجة. والذي

◆ رئيس قسم الفلسفة. جامعة دمشق.

يحدد خصوصية الهجرة هو طريقة وعي المشكلات التي تظهر لدى هذه الأمة أو تلك بل يمكن القول إنّ هجرة الفلسفة من حضارة إلى أخرى يعتبر مقدمة في كثير من الأحيان ـ لصياغة وعي فلسفي ذاتي منزاح عن الأصل بسبب المشكلات المتعينة لهذه الحضارة أو تلك. بل إن وعي المشكلات الواقعية والتي تتطلب جواباً عاماً هو الذي يفسر لنا استدعاء الفلسفة مرة أخرى إلى أمة كتبت في الفلسفة قروناً طويلة.

وبهذا المعنى تشكل الفلسفة نمطاً من الوعي الذاتي للأمة، للشعب، وعي لا يتشكل إلا بوصفه نظرةً كلية، إنهّا ـ إن شئت ـ هي الامتلاك النظري للإنسان، للوجود المتعين، وهذا هو معنى أن الفيلسوف ابن عصره.

وليس مصادفة أن تظهر بداية الوعي الفلسفي مرة أخرى في عالم العرب ـ عبر نخبهم ـ وهم يتساءلون عن مصيرهم في عصر النهضة، ذلك العصر الذي شهد ولادة الأدب الحديث والإصلاح الديني والوعي القومي والاحتكاك بالغرب، الغرب الذي تحوّل إلى قوة عالمية ذات تقدم تاريخي ترنو بنظرها إلى العالم كساحة فعلٍ وهيمنة وسيادة.

ليس في نيتنا أن نؤرخ للوعي الفلسفي العربي وإنما الوقوف عند هذا الوعي عبر رصد زوايا الرؤية المتعددة لما اعتبر مشكلات تستحق النظر الفلسفي.

مشكلة التقدم التاريخي

يعتبر سؤال التقدم السؤال الأرأس في الفكر العربي عموماً والفلسفة على وجه الخصوص منذ عصر النهضة وحتى هذه اللحظة من التاريخ.

إنه سؤال فيلسوف يبحث عن السبل الكبرى لانتقال الأمة من واقعها المبعثر المتخلف إلى أمة متقدمة. ولم يكن سؤال التقدم بمنفصل عن وعي الواقع بالقياس إلى الغرب.

وليس كل إجابة عن هذا السؤال هي إجابة فلسفية، الإجابة الفلسفية هي الانطلاق من نظرة عامة كما قلنا لتأسيس مفهوم التقدم. من هنا يمكن اعتبار مالك ابن نبي مثلاً فيلسوفاً. وآية ذلك أنه أراد ((في ميلاد مجتمع)) أن ينشئ نظرة عامة لفكرة المجتمع. ولهذا ميز ابن نبي بين المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي ناظراً إلى المجتمع التاريخي على أنه ذلك الذي يرى النور استجابة لفكرة، والفكرة تتفتح في

المجتمع الذي يحملها. هذه النظرة تؤسس لمنهج في النظر إلى كل المجتمعات التاريخية، بما فيها المجتمع الإسلامي، وبالتالي راح انطلاقاً من هذا المنهج ينظر إلى المجتمع الإسلامي[٢].

لاشك أن الهاجس الأصلي هو المجتمع العربي أو المجتمع الإسلامي، وفلسفة التقدم هي التي تؤسس أولاً لنظرية عامة في التقدم ثم ينظر إلى الجزئي أو الخاص انطلاقاً من هذه النظرية العامة أو قل إن الانطلاق من ((نظرية في التقدم)) دون أن يكون الفيلسوف هو المؤسس لها، يدرج جهده في فلسفة التقدم.

فأنطون سعادة مثلاً في كتابه الأشهر ـ نشوء الأمم ـ كان يطمح للتدليل على أن السوريين أمة تامة يقصد بالسوريين أهل العراق وبلاد الشام، لكنه كان يحتاج إلى عُدّة نظرية لينتقل منها إلى التدليل على ما يريد. فرصد تطور الإنسان الذي أفضى إلى وجود السلالة ذات الفاعلية الخاصة. رابطاً هذا التطور بالطبيعة والمجتمع، وكلما ارتقى الإنسان اجتماعياً صارت العوامل الاقتصادية والاجتماعية هي التي تخلق الرابطة القومية. فإذا الأمة رابطة اجتماعية أو واقع اجتماعي فحدد المفهوم النظري العام للأمة بوصفها ((جماعة من البشر تحيى حياة موحدة المصالح، موحدة المصير، موحدة العوامل النفسية والمادية في قطر معين، يلبسها تفاعلها مع مجرى التطور خصائص ومزايا تميزها عن غيرها من الجماعات))[٣]. استناداً إلى هذا الوعي النظري بالأمة راح سعادة يطبقه على السوريين ليدلل على أنهم أمة واحدة.

فيما أعلى عفلق من شأن الإرادة الحرة، مميزاً فكرة المشيئة الحرة. فالأمة بوضعها سائب، لا يمكن إيقاظها إلاّ أولئك الذين يحبونها، فالقومية حب[٤].

في حين انطلق محمود أمين العالم ومهدي عامل وغيرهم من أساس ماركسي لفهم المجتمع وتاريخه. أي أن العدة الماركسية بكل مفاهيمها تقريباً كانت حاضرة لدى الاثنين.

ولقد ارتبطت مشكلة التقدم العربي بمشكلة لصيقة بها، ألا وهي الحرية وليس بإمكان أحد أن يعزل هذين المفهومين عن بعضهما البعض أصلاً. إنّ لم نقل أن معيار التقدم الأساسي هو الحرية. بل ليمكن القول بكل اطمئنان إنّ مسار الوعي الفلسفي العربي المعاصر، هو مسار وعيه لفكرة الحرية. وما زالت هذه الفكرة هاجساً أول من هواجس الفلسفة العربية الراهنة.

ولعمري إن ارتباط الحرية بمشكلة التقدم التاريخي للعرب، دفع الوعي الفلسفي

العربي لأن يتجاهل الأسئلة الذاتية التقليدية المتعلقة بحرية الفرد كما تجاهل مسألة الإنسان أمجبر هو أم مخير في الإرث اللاهوتي للمعتزلة، كما لم يبق مسألة الحرية في قالبها المجرد.

فإذا استثنينا كتاب زكريا إبراهيم (مشكلة الحرية)، وبعض الدراسات الفلسفية الجامعية نجد أن الحرية كمشكلة مرتبطة بالتقدم التاريخي قد بعثت فلسفياً في زوايا الرؤى التالية:

أولاً ـ الفلسفة القومية وحرية الأمة:

نقصد ـ أولاً ـ بالفلسفة القومية ذلك الاتجاه النظري في تناول مسألة الأمة العربية من حيث واقعها ومستقبلها. وإعطاء هذه المسألة طابعاً عاماً وشاملاً.

فلقد انصب اهتمام الفلسفة القومية على الدعوة إلى حرية الأمة(٥). منطلقة ـ أي هذه الفلسفة ـ أن مشكلة الأمة الأساسية تقوم في فقدانها لحرية اختيار مصيرها. ومصيرها لا يمكن أن يكون معبراً عن ماهيتها إلا إذا كان مصيراً حراً. ولا يمكن لمصيرها أن يتعين في حريتها إلا إذا تحررت إرادة الأمة وصارت قادرة على الفعل.

إذاً حريتها قائمة فيما يجب أن تكون عليه، لأن كينونتها القائمة ناقصة بنقصان حريتها.

لقد أقام الخطاب الفلسفي القومي تناقضاً لم يزل دون تركيب حتى الآن: ألا وهو التناقض بين الإرادة والتاريخ. فالتاريخ قد حال بين الأمة وبين وحدتها وتقدمها وحريتها والإرادة إنما تسعى نحو الانتصار على التاريخ، وصناعة تاريخ جديد لأمة حرة. لقد وضعت الإرادة في الفلسفة القومية في مكان أرفع من مكان التاريخ(٦). وهذا أمرٌ قابل للفهم، إذ يجب أن يخلق الأمل في انتصار الإرادة الحتمي على فوضى التاريخ. فكان من نتيجة ذلك أن رفضت الحتمية التاريخية في مقابل الإيمان بحتمية انتصار الإرادة. فغابت ـ في الخطاب الفلسفي القومي ـ العلاقة الترابطية بين إرادة الأمة وإرادة التاريخ اللاواعية. وصار الارتباط الأساسي قائماً بين حرية الأمة وحرية إرادتها. وسبب ذلك أن حرية الأمة رهن بفاعلية حرة لأبنائها. هذه الفاعلية الحرة توصل الأمة إلى اكتمال حريتها. واكتمال حريتها لا يكون إلا بتحقيق الوحدة.!

إذن أخذ الوعي الحر على عاتقه تحقيق الدولة القومية الحرة. والدولة القومية

الحرة وحـدها القادرة على كـبح النفي الخـارجي لحريتهـا. هذا الوعي الجزئـي لحرية الأفراد أخذ في الخطاب القومي الفلسفي معنى الطليعة. والطليعة[٧] ـ بمفهومها ـ أي الفلسفة القـومية ـ جماعة حـرة من البشر، أي تحررت من علاقات مـا قبل الأمة، أي امتلكت وعي الأمة بحريتها. وعلى عاتقهـا يقع عبء تحقيق اكتمال حرية الأمة ـ أي الدولة القومـية الواحـدة كما قلنا. فـاكتمـال ماهيـة الأمة باكتـمال حريتـها النهـائية واكتمال حريتهـا باكتمال دولتها القومية. إذ ذاك يفضي اكتـمال الدولة القومية الحرة إلى حـرية الأفـراد. لقد أخـذ البـعض على الفلسـفـة القـوميـة أنهـا لا تعـدو خطاباً إيديولوجـيـاً، أو هي ـ في أحـسن الأحوال خـانة صـغـيرة في البـنية الإيديولـوجيـة الأوسع. والحق أن الصعوبة لا محـال قائمة إذا ما حاولنا أن نعزل ما هو مـعرفي عما هو إيديولوجي فـي الخطاب الفلسـفي القـومي. وإذا كـانت الإيديولوجـيـة وظيـفـة أساسية من وظائف أية فلسفة كانت، فإن الفلسفة القـومية أكثر الفلسفات تعبيراً عن الوظيفة الإيديولوجية. وما حـضور الخطاب الفلسفي القومي في إهاب الإيديولوجيا الفاضح[٨]، إلا ثمرة حـضور فكرة المصـير على نحو شـديد. وارتباط فكرة المصـير بمصلحـة الأمة العليا ـ الدولـة القوميـة الحرة، حـيث تُنتج وحدة الأمـة وحدة الدولة ووحدة المجتمع. أي زوال التناقضات التـي تحول دون تحقيق فكرة الأمة الحرة. وفكرة الأمة الحرة ليـست أداة تفسير فـحسب لواقعة غيـاب الحرية وإنما هي هدف يجب أن تعيه الطليعة لتغدو فـاعلة. ومن أجل توليد الوحدة بين الوعي والفاعلية كان لابد أن يختلط ما هو إيديولوجي بما هو فلسـفي محض. وفي ظني أن إعلاء الخطاب القومي الفلسفي من شأن الدولة القومية، قد أدى إلى الإعـلاء من شأن الدولة بعامة بوصفها الأداة الأسـاسيـة للنهـوض بالأمـة، والوسـيلة الأرأس لتـشكيل المجتـمع والأفـراد. وأفضت المبـالغة بدور الدولة إلى اسـتصغـار لفكرة المجتـمع والأفراد. أي أن الدولة القوميـة الحرة تتناسب مع الإقلال من شأن الحرية الاجـتماعية والسيـاسية والفكرية. كيف لا والدولة القومية الحرة هي الهوية المطلقـة، بينما المجتمع هو حقل الاختلاف. وبالتالي فإن انتصـار الهوية لم يكن يعني في الفلسفة القومية إلا نزع الاخـتلاف عبر الدولة ذاتهـا. لا شك أن الاخـتلاف الذي سـعت الفلسـفـة القومـيـة لتجـاوزه، هو الاخـتلاف المذهبي عـبـر فكرة القومـيـة، والاختـلاف القطري عـبر الدولة الواحـدة والاختـلاف الطبقي عـبر فكرة المسـاواة، لكنّ حقل الاخـتلاف هو أوسع بكثـير من مجـرد الاختـلاف المذهبي أو العـشائري أو القطري أو الطبـقي، والذي أرادت فكرة

الدولة القومية الواحدة القضاء عليه. فالاختلاف المذهبي هو صورة خارجية للاختلاف بين المجتمع القديم والمجتمع الحديث. والاختلاف الفكري ـ الإيديولوجي لا يزول بمجرد قيام الدولة الواحدة. والاختلاف الطبقي الذي يصل حد التناقض لا ينتهي بمجرد طرح فكرة المساواة أو الاشتراكية القومية.! هذا ناهيك إن الدولة الواحدة ليست مؤسسة فوق المجتمع، إنما هي عنصر يدخل مباشرة في الصراعات الاجتماعية. وحرية الفرد لا تتحقق بمجرد انتمائه إلى دولة قومية، بل في نظام سياسي يقوم أصلاً على احترام التعدد وخيارات الناس الحرة.

نخلص إلى القول: إن الخطاب القومي الفلسفي في الحرية هو خطاب في الهوية، والهوية لم تكن تعني سوى نزع الاختلاف. أما الداعي الحقيقي لتعين فكرة الحرية على هذا النحو فهو ـ كما قلنا ـ النزوع إلى الأمة الحرة في علاقاتها مع الأمم الأقوى. فانتصبت فكرة الأمة الحرة لتأتي على ما سواها من تعينات الحرية.

الفلسفة العقلية ـ النقدية وحرية العقل[٩]:

نقصد بالفلسفة العقلية ـ النقدية ذلك الاتجاه في الفلسفة العربية، الذي انطلق من ضرورة تحرير ما يسمى ((بالعقل العربي)) من القيود التي تحد من حريته في التفكير ومواجهة كل أشكال الوعي الماقبل عقلي. ولقد تعينت هذه الفلسفة في خطابات تحديثية وضعية ابستمولوجية. فمرور زمن طويل على طرح فكرة الأمة الحرة دون أن تتعين هذه الأمة في الواقع، قد دفع الخطاب الفلسفي العربي إلى البحث عن علة ذلك.

فإذا كان الخطاب القومي قد حدد عوائق تحقيق وحدة الأمة ودولتها القومية بعائق خارجي ـ الغرب الاستعماري ـ وعائق داخلي القوى المحافظة والاختلاف المذهبي والعشائري، فإن الفلسفة العقلية ـ النقدية قد رأت علة تخلف العرب عن الاندراج في مستوى تطور الحضارة العالمية الأوربية، إنما تكمن في العقل ذاته[١٠]. ولما كان العقل علة التخلف فإن إصلاحه عبر نقده هو أداة التقدم، فهو بهذا المعنى العلة والمنقذ. وهكذا نشأت فلسفة أو خطاب فلسفي أساس انطلاقة تحرير ((العقل))، ليمارس هذا العقل المحرر دوره في تحقيق حرية الأمة المتقدمة. ولكن ما العقل العربي هذا الذي تحول إلى علة الوجود السيّئ، للأمة من وجهة نظر هذه

الفلسفة.؟

قراءة دقيقة للاتهامات التي وُجهت للعقل تفضي إلى تحديد سمات العقل المنقود بما يلي: إنه عقل ميتافيزيقي لم يزل بعيداً عن منجزات العلم ومناهج البحث الاختبارية، وغارق في الخرافة حيث يفسر الواقع بأسباب ما فوقه. هذا العقل الماقبل علمي لا يستطيع معرفة العلاقات السببية، ولا هو بقادر على الاستفادة من التجربة الإنسانية. وبالتالي فهو عقل معتقل بقديمه، ولا سيما التّراث ـ فلا يستطيع التعامل مع الحياة في تطورها وجدّتها. وهو فضلاً عن ذلك يمنعه تعصبه لإرثه التقليدي من الانفتاح على الآخر، فيتقوقع داخل قديمه ناظراً إلى القديم بأنه أفضل العوالم الممكنة. أو هو عقل متأثر ميكانيكياً بالغرب، هذا التأثر الميكانيكي يجعله قاصراً عن رؤية الخصوصية القومية. إذاً هو عقلٌ مغترب عن الواقع. ولأنه عقل على هذا النحو فإنه قد خسر التواصل التاريخي مع الإرث العقلاني العربي وخاصة الفلسفي، وأحياناً الفلسفي ((المادي))، والعقل العربي عقل إيديولوجي ـ أي لا عقلي، ولمّا كانت الإيديولوجيا من وجهة نظر نقاد العقل العربي ـ وعياً زائفاً، فهذا العقل إذاً زائف، مليء بالأوهام التي تبعده عن الواقع الحقيقي، فيغرق في التأملات الذهنية والأهداف الطوباوية. كما أن العقل العربي عقل لا نقدي، وغياب النقد عن فاعلية هذا العقل، أفقدته قدرته على التجديد الضروري. فظلّ أسير الترسيمات التقليدية، أسير السلف من الفقهاء والإيديولوجيين. ببساطة إن هو إلا عقل لا عقلي. والعقل العربي إذ قدم على هذا النحو الفاجع ـ فإنهم قد أفقدوه القدرة على التصدي لأية مشكلة والحال هذه. إذاً السبيل إلى إعادة الفاعلية الحرة للعقل، هو تحرير العقل ذاته من تلك العوائق التي سلبته حريته. كان من السهل، طبعاً، على الفلسفة العقلية ـ النقدية ـ أن تقدم البديل الجاهز، أي تقديم عقل يأتي على العقل الذي رسموه. وهكذا امتلأ الخطاب الفلسفي العقلي على تلكٍ الصيغ الدالة على العقل الجديد المأمول.

فنقيض العقل الميتافيزيقي هو العقل الواقعي النفعي، وبديل العقل الخرافي هو العقل العلمي، الذي يؤمن بأن العلم سبيل إلى التقدم أو العقل الوضعي(١١). وبديل العقل المغترب هو العقل الذي يجد نفسه في عالمه. وبديل العقل الفقهي، العقل الفلسفي البرهاني(١٢). وبديل العقل اللانقدي هو العقل النقدي. وبديل العقل الإيديولوجي هو العقل العقلي العلمي. بكلمة واحدة أريد من العقل العربي أن

يكون تحديثياً، وضعياً، علمياً، اختبارياً، نقـدياً، عقلانياً. لقد اعتقدت الفلسفة العقلية هذه أنها أقامت قطيـعة مع الفلسفة القومية عـبر حديثها عن مسـتوى آخر للحرية ألا وهو حرية العقل. وليس العقل هنا إلا طريقة في التفكـير على الأمة أن تنتهجه إذا ما أريد لها تجاوز واقـعها. غير أن هذه الفلسفـة ظلت تتحرك في حقل الفلسفة الـقومية ذاتها. فـإذا كانت الإرادة الحـرة هي التي تحقق حريـة الأمة وتقدمـها عند الفـيلسوف القومي، فإن الـعقل الحر هو هذه الإرادة. وفي الخطاب الفلسفي العـقلي هذا تحولت الأمة إلى عقل الأمة. أو الأمة العربية صـارت عقلاً عربياً. وإذا كانت الأمة الحرة هي الدولة القومـية في الخطاب الفلسفي القومي، فـإنها في خطاب الفلسفة العـقلية هي العقل الكلي للأمة. وإذا كـان الفيلسوف القومي قد خف لاستنهـاض عقلها، وليس هناك من فرق بين روح الأمـة وعقل الأمـة. فالروح نائمة يجب أن تسـتيـقظ والعقل نائم هو الآخر يجب إيقاظه. لقد تحول العقل العـربي إلى مسؤول مسؤولية عن واقع حال الأمة، ومسـؤول مباشرة أيضاً عن مستـقبلها المنشود. فالنزعة الشمـولية حاضرة في كلا الخطابين. ولكن والحق يقال إن هناك فرقاً يميز الخطابين عن بعضهما البعض. فالأمـة مهما نظـر إليها من أية زاوية، تظل مـفهوماً يشـير إلى واقع، إلى جمـاعة من الناس ذات سمات تاريخـية وجغرافية وثقافـية وأثنية مشتركـة. حتى ولو كانت هذه الجماعـة منقسمـة إلى دول وطوائف. بينما لا يشير مـفهوم العقل العـربي إلى ما هو متعين واقعياً. والتمايز بين ألأمم واقع لا مجال لدحضه، بينما التمايز بين العقول أمر بات زائفاً، بعد أن انتصر مفهـوم العقل الإنساني الواحد. وإذا ما عنينا بالعقل أشكال التـفكيـر ومسـتـويات المعرفـة وتنوع الإيديولوجـيـات، وتعدد المـناهج، واختـلاف الفلسفات، فالعرب شأنهم شـأن أية أمة على ظهر البسيطة، يحوزون على كل التنوع والتعدد فـيما سبق وحددناه من العـقل. فالتفكير العلمي قـائم إلى جانب اللاعلمي، والعـقلاني مـتعـايش مع اللاعـقلاني وإيـديولوجيـات التـقدم حـاضرة إلى جـانب الإيديولوجيات المحـافظة، والدين يفعل فعله جنباً إلى جنب مـع النزوعات الدنيوية، وبالتالي فإن الحـديث عن ((عقل)) عربي متجـانس سواء بالمعنى السلبي المطروح أو الدعوة إلى عقل عربي متجانس، هو نوع من الميـتافيزيقا الجديدة. فضلاً عن أن طرح العـقل ونقـد العـقل على النحـو السابق، يـنسى الواقع بكل تناقـضـاته واختـلافـاته وصراعاته وطبقاته وتاريخيته، حيث تقوم الحرية أو إمكانية الحرية.

إن نسيـان الواقع ـ المجتمع والأمـة ـ هو الذي أدى إلى هذه النزعة الميتـافيزيقـية

القائمة على تفسير مرتبط بسبب وحيد هو العقل. وبالتالي زالت من ذهن ((العقلانيين)) العلاقات السببية المتبادلة. ولقد بحث فلاسفة ((عقل الأمة)) للبحث عن حريتها في هوية جديدة تقوم على وحدة ((العقل)) أي التفكير. ببساطة ظلت الهوية هاجسهم، وطرحت على أنها النقيض المطلق للاختلاف، وتحولت الهوية إلى عنصر إيجابي والاختلاف إلى واقعة سلبية لابد من تجاوزها.

الفلسفة الاجتماعية والحرية في المجتمع[١٣]:

أقصد بالفلسفة الاجتماعية: ذلك الاتجاه الذي يرى في المجتمع مساحة تناقضات واختلافات وسيطرة، ناظراً إلى الحرية بوصفها صراع إرادات تنتمي إلى فئات وطبقات اجتماعية متنوعة.

ولما كان المجتمع مكمن جميع التناقضات الطبقية والسياسية والإيديولوجية والقيمية، فلقد ارتبط مفهوم الحرية في الفلسفة الاجتماعية بحل التناقضات الكابحة للحرية.

إن التناقض الأساسي في المجتمع ـ من وجهة نظر هذه الفلسفة هو التناقض الطبقي. يفضي التناقض الطبقي إلى سيطرة طبقة ما على الطبقات الأخرى وتأخذ هذه السيطرة صيغة الدولة الطبقية. وقد نظر إلى مثل هذه السيطرة على أنها سلبٌ لحرية الطبقات المسيطر عليها. وتأسيساً على ذلك تعينت الحرية في خطاب الفلسفة الاجتماعية في أمرين: حرية الكفاح الطبقي ((النضال الطبقي)) من جهة وزوال الاضطهاد الطبقي من جهة أخرى. ولا يزول الاضطهاد الطبقي إلا بزوال أداة السيطرة الأساسية ألا وهي الدولة. ولما كانت الطبقة والدولة واقعتين تحيل كل منهما إلى الأخرى، فلابد من السيطرة على أداة الدولة التي تنجز مهمة الإجهاز على الطبقة المسيطرة كلياً، فيتحرر المجتمع على نحو شبه كامل. لكن الدولة هي لحظة مؤقتة في سيرورة تعين الحرية لأنها تظل تحمل طابعاً طبقياً، ولا تزول إلا بزوال الطبقات كلية. وهذه الطريقة في التفكير طريقة ماركسية[١٤]، لكنها طريقة أوسع من مجرد طرح ماركسي كلاسيكي. إنها تنظر إلى الحرية من زاوية مفهوم الصراع الطبقي من قبل العديد من الفلاسفة، الذين لا ينتمون مباشرة إلى الماركسية كفلسفة مادية جدلية ومادية وتاريخية. لقد برزت فكرة الحرية دون ارتباط بالشيوعية أو بدكتاتورية

البروليتاريا، ومع ذلك تحركت في إطار المساواة المفقودة بين البشر. ولا شك أن الانطلاق من مفهوم المجتمع لصياغة مفهوم الحرية تطورٌ أرقى، على المستوى العلمي والعملي من الانطلاق من فكرة الأمة أو العقل. وذلك لأن المجتمع مكان التناقضات، والقوى ذات المصالح المتعددة. وهذا ما أعطى الحرية صيغة أكثر تعيناً من قبل.

وإذا كانت فكرة الدولة كحل للتناقضات، حين تؤول للقوى المضطهدة تاريخياً واجتماعياً، ظلت سارية في نمط من التفكير كهذا، فإن التناقضات غير الطبقية قد أفضت إلى مفهوم آخر، لدولة ترعى حرية الاختلاف ألا وهي الدولة العلمانية. لقد نشأت فكرة الدولة العلمانية كنزع للاختلاف المذهبي ـ الديني وإقراراً بحرية العقيدة الدينية. فلكي تتحول العقيدة الدينية إلى شأن شخصي كان لابد من عزل الدين عن الدولة، ومنعها من أن تستقي منه سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية. وهكذا تحولت العلمانية إلى أساس فلسفي لحرية المعتقد. لكن حرية المعتقد لا تزيل اختلاف المصالح والإيديولوجيات المعبرة عنها.

مشكلة الفلسفة واللاهوت:

قلنا الفلسفة واللاهوت ولم نقل الفلسفة والدين. رغم ارتباط اللاهوت بالدين. فاللاهوت هذا النمط من التفكير الواعي المدافع عن الترسيمات الدينية بتوسط العقل، انطلاقاً من ترسيمات الدين بوصفها ترسيمات بديهية. ولمّا كان أحدٌ من الفلاسفة العرب المعاصرين لم يتناول الدين بحد ذاته، بل تناول موقف اللاهوت من الفلسفة، فإنه عملياً قد وجد نفسه يستعيد المشكلة القديمة في الفلسفة الإسلامية ألا وهي مشكلة العقل والنقل. والمعنى العميق لهذه الحجة الفلسفية، أي التمييز بين العقل والنقل ـ هو دفاع الفلسفة عن حقها في الوجود، دفاع الفيلسوف عن حريته في التفكير المستقل عن الدين ومنطلقاته. وكي لا تقع الشبهة به بأنه كافرٌ وزنديق، بحث عما يفصل عالم الدين عن عالم الفلسفة دون أن يأتي أي منهما على الآخر.

ومنذ بداية عودة الفلسفة أهاب فرح أنطون بابن رشد وبخاصة كتابه ((فصل المقال)) ليدلل على حق العقل في النظر بالموجودات وطلب معرفتها فلسفياً، ووجوب تأويل آيات القرآن التي يخالف ظاهرها البرهان والعقل. ونحن نعلم أن ابن

رشـد قـد تحدث عـن طريقين لمعـرفـة الصانـع، طريق الوحي وطريق العـقل. تظهـر المشكلة مرة أخرى عند الشيخ مصطفى عبد الرازق صـاحب الكتاب الشهير ((تمهيد لتـاريخ الفلسفـة الإسلامـيـة)). انطلاق الشيخ من أن الديـن وحي من الله لأنبيـائه لهـداية الناس ((فالـدين لا يكون إلا وحيـاً من الله إلى أنبـيائه الـذين يختـارهم من عباده، ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله))(١٥). ويحتل الوحي مكانة مركزية في الدين ولهذا يوليـه الشيخ مـصطفى عبد الرازق أهـمية خـاصة. فلو تجاوزنا المعـنى اللغوي لكلمة وحي ودلفنا مـباشرة إلى مـعناها في القرآن نقع على تعريف ذي دلالة يقـدمه الشيخ: ((إيماء الله إلى أنبيائه ورسله، أي إلقاؤه إليهم ما يريد أن يعلموه من المعارف الدينية))(١٦). ولهذا فـعند الفلاسـفة تفـسير آخـر للوحي كمـا يرى مصطفى عـبد الرازق. فالفلاسفة العرب نظروا إلى الوحي بوصفه اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكيـة اتصالاً مـعنوياً، وليس عندهم فرق بين الوحي والإلهـام إلا أن الأول يكون للنبي والثـاني للعارف(١٧). كـما ترى الصـوفيـة أن الوحي هو تلقي النبي للشـرائع الدينيـة بـواسطة ملك(١٨). فـإذا كـان الديـن هو الموحى به، فـمـا الفــرق بينه وبين الفلسفة؟ عن هذا السؤال يجيب مصـطفى عبد الرازق عارضاً أولاً: لمحاولة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ملخـصاً آراءهم قائلاً: ((والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعّال، فلا فرق إذاً بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة موضوعاتهما، ولا من جهـة مصدرهـما وطريق وصولهـما إلى الإنسـان. والفرق بين الفلسفـة والدين عند الفارابي من وجهـة نظره أنّ طرق الفلسفة يقينيـة، أما طريق الدين إقناعي، ويرى ابن سينا أن بـين الدين والفلسفـة فرقاً آخـر هو أن وجهـة الدين عمليـة أصالة، ووجـهة الفلسفة بالأصالة نظرية))(١٩). إنّ العودة إلى الفلسفة العربيـة للنظر في التمييز بين الفلسفة والدين مقـدمة لإقامة التمييـز استناداً إلى فلاسفة هم بالعرف العـام فلاسفة مـسلمـون. فليـرجع إذاً مـصطفى إلى هؤلاء يسـتـقي منهم أجـوبة هي في الغـالب أجوبته، لكنه يضيف: إن هناك فرقاً جوهرياً بـين الدين والفلسفة: فطبيعة الدين تقوم على الإيمان والتـصديق ومـصدره القلب في حين تـقوم طبـيعـة الفلسفـة على النظر والفكر ومصـدرها العقل. والأكـثر أهميـة أن مصطفى عبـد الرازق يرفض أن تكون الفلسفة خادمة للدين. ذلك أن الدين يحدد لمقدمات الفلسفة نتائج تقليدية بحثها عن الحقائق موجهاً إلى غاية تأكيد الدين، فـتأخذ هي أيضاً شكلاً دينياً مقدساً لا يتناسب

مع حرية البحث والنقد[٢٠].

في عام ١٩٣٦، يعود إبراهيم بيومي مدكور إلى هذه المسألة مجدّداً من خلال النظر فيها عن طريق الفارابي وابن سينا وابن رشد. في دراسة بعنوان ((فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين)) يدرك هذا الفيلسوف خطورة النظر بهذه المسألة ((قلت أيها السادة إن موضوعنا دقيق، وعنوانه كاف للدلالة على ما فيه من أمور شائكة ومشاكل عويصة. فإن الأبحاث الدينية في جملتها مثار اتهامات وتأويلات وشُبَه لا حصر لها. وقد ساد بلدنا في العشرين سنة الأخيرة، روح اتهام خبيثة ترمي بالإلحاد والزندقة والتمرد والكفر كل من حال تفسير ظاهرة من الظواهر الدينية تفسيراً تاريخياً أو عقلياً. لذلك تحاشى كثير من الباحثين هذا الميدان وتجنبوه اتقاء لما فيه من شرر متطاير وعراك ونضال غير أني أشعر بنسمة من نسمات التسامح الإسلامي القديم تهب علينا من جديد...))[٢١].

أوردت هذا النص، على طوله، لأضع القارئ في مناخ الكتابة عن مسائل الدين والفلسفة التي هي قريبة الشبه بما نحن فيه من حال. ولهذا سرعان ما يعلن مدكور: ((على أني لست في هذا الحديث إلا الرسول الأمين والناقل الصادق لما قال به فلاسفتكم الأقدمون))[٢٢]. ما الذي رآه مدكور في فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية في هذا المقام؟ نقطة انطلاق مدكور هي ذاتها نقطة انطلاق الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية. فالسؤال هو لم يتغير: كيف التوفيق بين الفلسفة والدين؟

في نصٍ قصير يحدد مدكور كلاً من الفلسفة والدين قائلاً:

((الدينُ وحي الله، ولغة السماء وغذاء القلوب، ومصدر الأوامر والنواهي. فكيف نوفق بينه وبين الفلسفة وهي من صنع البشر، ولغة الأرض ومجال الأخذ والرد والبحث والتعليل. كيف نوفق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية الأولى عمادها الإلهام والثانية أساسها البرهان؟))[٢٣].

إذاً نحن أمام عالمين: عالم الوحي والقلب والأمر والنهي من جهة، وعالم البشر، والأخذ والرد والتعليل والتحليل من جهة أخرى. أمام عالمين: عالم الإلهام وعالم البرهان. والمشكلة التي واجهت الفيلسوف العربي ـ الإسلامي هل يُبْقي على هذين العالمين بهذا الانفصال أم يجد توسطاً ما يقربهما من بعضهما البعض.؟

يعتقد مدكور أن الفلسفة الإسلامية استندت إلى أرسطو الذي يبعد عن الإسلام في ثلاث مسائل جوهرية الأولى: فكرة الإله الذي لم يعن أرسطو بمعرفته عناية

خـاصة. سـوى أنه المحرك الذي لا يتـحرك، ولا يـذكر من صـفاته إلا أنه عـقل دائم التفكير وتفكيره منصب على ذاته. الثانية الصلة بين الله والعالم، ذلك أن أرسطو قال بقـدم المادة والحـركــة ولم يدع لله مكاناً في هـذا العـالم. والثـالثـة مــشكلة الروح وخلودها: ذلك أن أرسطو ينطلق من فناء الجسد وصورته. فكان أن حـاول الفارابي وابن سينا وابن رشد أن يجـدوا ما يقرِّب أرسطو من الإسلام في هذه القـضايا. فمن حيث القـضـية الأولى: بينـوا أن الله هو الموجـود الأول والسـبب الحقـيـقي لسـائر الموجودات. وأنه منزه لا ندّ لـه ولا ضدّ له ولا جنس له ولا فضل له، فـلا حد له ولا إشارة إليـه إلا بصريح العرفان العـقلي. هنا يستشـهد مدكور بنصـوص من الفارابي وابن سـينا. يثبت انـفصـالهمـا عن أرسطو في هذه النقطة. كـمـا أنهم ـ كمـا يرى ـ انفصلوا عن أرسطو في علاقة الله بالعـالم، حيث نظروا إلى المسألة من زاوية الفيض الإلهي الذي يحـفظ للعالم قـدمه كـما أنه مخـلوق بالوقت نفسـه. أما فـيما يتـعلق بمشكلة الروح وخلودها فيـعتقد مدكـور أن الفارابي وابن سينا قد فـارقا أرسطو تمام المفـارقة. بإثبـات خلود النفس. غـيـر أن لابن رشد رأيـاً آخر يفـرده مـدكور بسـبب اختلافه عن رأي الفارابي، ولا سيمـا أن رأي ابن رشد جاء رافضاً لما قاله الغزالي في تهافت الفلاسفـة. فقد سلك ابن رشد إلى التوفيق بين الفلسفة والـدين سبيلاً أخرى غير تلك التي سـلكها سلفاه. إذ كان يعتـقد أن سلامة الدين والفلسـفة أن يُعزل كُل واحـد منهمـا عن الآخر. فـلا تضاف عناصـر فلسـفيـة إلى تعاليم الدين ولا تصـبغ الفلسفة بصبـغة دينية. يخلص مدكور من هذا العرض إلى نتـيجة أنه يجب أن نرتفع عن الخصـومات البـاطلة والنزاع الفاسـد بين العلم والدين، وإذا كنا نريد أن نؤسس لنهضـتنا على أسس متينـة فعلينا أن نفسح المجـال للدراسة والبحث وأن نسـير وراء الحقيقة كيفما كان مصدرها، والحكمة ضالة المؤمن يطلبها أنىّ وجدها[٢٤].

أحسب أن مدكـور وهو دارس الفلسفة وأستـاذها ـ هو الآخر ـ أراد أن يحصل من الدين على اعتراف بجدوى اشتغاله بالفلسفـة. فالحكمة من عرضه كما صرح أن نفسح المجال للدراسة والبحث دون أن نخشى على الدين بأساً.

أمّا زكي نجيب مـحمود هذا الوضعي الذي يطـلب التحقق من صدق قـولنا فقد وجد نفـسه في مأزق لا أعتـقد أنه نجح بالخروج منه. فعندمـا أصدر كتاب ((خـرافة الميتـافيزيقـا)) سنة ١٩٥٣ ثم عدّل العنوان بـ((الموقف من الميـتافـيزيقا)) في الطبـعة الثانية سنة ١٩٨٣ جاءه النقد يقول من أن دحض الميتافـيزيقا واعتبارها خرافة يصيب

الدين أو الغيب، وما ينسحب على القول الميتافيزيقي ينسحب على القول الديني، فالدين بهذا المعنى ـ على غرار الميتافيزيقا خرافة، هذا النقد الذي وجه إلى زكي نجيب محمود دفعه للتمييز بين أحكام الميتافيزيقا وأحكام الدين، واتهم نقاده بأنهم خلطوا بين فلسفة ودين(٢٥).

ما الفرق بين الميتافيزيقا والدين؟ يجيب زكي نجيب محمود قائلاً: ((إن الفيلسوف عندما يقيم بناءه الميتافيزيقي، إنما يضع في بداية طريقه ((مبدأ)) معيناً ينطلق منه معتقداً ـ بالطبع ـ صواب ذلك المبدأ، وليس لديه سند يرتكز عليه في ذلك الاعتقاد. إلا ظنه بأنه قد رأى ذلك المبدأ بحدسه ((أي ببصيرته، رؤية مباشرة، لكن اعتقاده في صواب مبدئه، لا يمنع فيلسوفاً آخر من أن يضع لنفسه مبدأ آخر يعتقد ـ بدوره ـ أنه صواب))(٢٦).

ويضرب على هذا النمط من الميتافيزيقيا مثالين: واحد من أفلاطون ـ عالم المثل، والآخر من أرسطو، فكرة الصورة. إذ يعتقد زكي نجيب محمود أن النموذج، الأفلاطوني، والصورة الأرسطية ثمرة رؤية مباشرة صُعد إليهما في مدارج التأمل الفلسفي حتى بلغها كل من أفلاطون وأرسطو(٢٧).

يرفض زكي أن ينطلق الفيلسوف من مبدأ يتصوره ثم يزعم أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء(٢٨). أما العقيدة الدينية، فأمر مختلف كل الاختلاف ـ كما يرى فيلسوفنا الوضعي؛ لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس: ((إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم رسالة أوحي بها إليّ من عند ربي لأبلغها، وهاهنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه، أي مدار التسليم هو الإيمان))(٢٩). وبالتالي فالاعتراض على الفيلسوف يستند على المنطق أما الاعتراض على صاحب الرسالة فإنه قائم على عدم التصديق.

يعتقد زكي نجيب محمود أنه تخلص من الموقف الذي وجد نفسه فيه حين ميز بين الفيلسوف الميتافيزيقي وصاحب الرسالة الموحى إليه. لكنه تمييز لا يخرجه إطلاقاً من النقد الذي وجهه إليه اللاهوتي، أو إن شئت قل ليس بهذا التمييز يجاب على نقد اللاهوتي.

لسنا في معرض مناقشة صحة أو عدم صحة نقد زكي نجيب محمود

للميتافيزيقي على غـرار أفلاطون وأرسطو، ولكن لو عدنا إلى منطق تفكيره لوجدناه أنه لا محال واقع في نقد للدين، أو للأحكام الدينية.

يقول زكي نجيب محـمود في الموقف من الميتافيزيقـيا: المنطق يقبل من الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فـإما أن يصدق بعد التحقيق أو يكذب، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتـصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه فهو كلام خلو من المعنى... على أن الصدق (أو الكذب) يخـتلف معناه باختلاف نوع الـعبارة التي تقولهـا، ولا تخرج العـبارة التي يمكن وصفـها بالصدق أو الـكذب عن أحد نوعين: فهي إمـا تحليلية أو تـركيبـية، وليـست العبـارة الميتافـيزيقـية بواحـدة منها. والعـبارة التحليلية لا تقول شيئاً جديداً عن الموضوع وصدقها قائم على مراجعة التحليل الذي جاء وفـق ما اتفـقنا عليه من مـعاني الألفـاظ كقـولنا مثـلاً (الزاوية القائـمة تسـعون درجة).

أما العـبارة التـركيبـية فهي الـتي تقول لنا خبـراً جديداً. وإذا أردت تصـديقه أو تكذيبـه، كان لابدّ لك من الخروج إلى حـيث الطبيـعة نشـاهدها لتقارن مـا تأتيك به الخبرة الحسية منها، بما تزعمه لك عبارة القائل(٣٠).

وكل ما عدا ذلك من العبارات كلام ميتافيزيقي. فـتعريف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية ولكنها في حقيقة أمرها لا هي معبرة عن تحـصيل حـاصل، ولا عن فـرض تحقـقه التـجـربة. ولما كانـت تحصـيلات الحـاصل والفروض التجريبيـة تستنفد كافة القضايا ذات المعنى، كان لنا ما يبـرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خال من المعنى(٣١).

إذا كان موقف زكي نجيب محمود من العبارات والجمل هو كذا، ولما كان الدين خطاباً في المقام الأول، والخطاب عبارات فـإلى أيٍ من الجمل تنتسب جمل الخطاب الديني.؟

إنها ليست من نوع تحـصيل الحاصل ولا هي من نوع الجمل التركـيبية فالنتـيجة إذاً، أنها جملة خالية من المعنى. هذه نتيجة لازبة من نتائج التفكير الوضعي ـ المنطقي عند زكي نجيب محمـود. لم تنته المشكلة التي نحن بصدد عرضها وتحليلهـا بعد، فما زالت حاضرة في الفكر العربي المعـاصر وكأنها مولودة لتوها. إذ يعود أسـتاذ فلسفة شهـير هو فؤاد زكـريا ليعاين مرة أخـرى هذه المسألة. يعتـقد فؤاد زكـريا أنّ الخلاف الطويل بين الدين والفلسفة لم يكن لـه من داعٍ. فميدان اهتمام الفلسـفة في صورتها

التقليـدية على الأقل لم يكن يختلف كـثيراً عن مـيدان اهتمـام الدين. فلماذا إذاً كل هذا التـاريخ الطويل من العـداء وفقـدان الثـقة بين الطرفين؟ يـتسـاءل فؤاد زكـريا. ويجيب ((إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن فـي الأساس خلافاً في المحتوى أو المضـمون، بل كـان خـلافاً في المنهج. ويتـلخص هذا الخلاف في أن منـهج التفكيـر الفلسفي نقدي، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني))[٣٢].

ويترتب على اختلاف المنهج: أن الفلسـفة تُغلِّب العقل في حين أن الدين يغلب العاطفـة، الفلسفـة إنسانيـة المصدر، فيـما الدين وحي إلهي ويقـوم الدين على فكرة الحقيقة الواحدة[٣٣].

لماذا العـلاقة بين الدين والفـلسفـة في الوطن العربـي علاقـة مواجـهة وليـست حواراً؟

يحدد زكريا جـملة أسباب منها: أن الفلسفـة تفترض مقدمـاً تعدد الآراء وتقبل الرأي الآخر، أما الديـن فبارتكازه على الحقـيقة المطلقة يرى في الرأي الآخـر مروقاً وزندقة أو بدعـة على أقل تقدير. ثم إن التـسلط السيـاسي والاستبـداد انعكس على الفكر في صورة خضـوع متزايد للسلطة العقلية والروحيـة. وهذا ما زرع الخوف في نفس الفيلسوف. تنتج عن ذلك لعبة النصوص، إذ إن كل طرف يهيب بالنص لتأكيد وجهة نظره. وهذا ما أورث للفلسفة عـيباً، ذلك أنها ألقت بسلاح العقل والمنطق من جهة وحرمت من روحها النقدي من جهة ثانية[٣٤]. ناهيك من أن الحوار ـ إن أمكن ـ بين الدين والفلسفة محكوم بعـدم تكافؤ فرص التعبير، ولهـذا يلجأ الفيلسوف إلى التحايل والالتفاف أو إلى الخداع.

يعود فؤاد زكريا إلى شرح الاختلاف بين الفلسفة والدين مستدركاً أنه لا يقصد الدين بحد ذاته، بل تفسير المسلمين المعاصرين للدين. مبيناً وضع رجل الدين المرتكز على الوحي مقـابل الاستدلال العقلي والعلمي والهـجوم على العلم والمنهج العلمي الذي يتخذ أشكالاً متعددة: منها التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي وهو عودة لشعار ((من تمنطق تزندق))، وهذا الشعار كما يرى زكـريا يضر بالدين نفسه ويتعارض مع نصـوص الدين التي تدعـو إلى التـفكير والتـدبر وإعـمـال العقل، بل يـتعـارض مع الفقهاء الذين طبّقوا الاستـدلال العقلي على الأحكام الفقهية[٣٥]. ومنها التوسع في تفسـير النصـوص الدينية إلى الحد الذي يجـعلها صـالحة لتفـسير أحـدث النظريات العلمـيـة. وهذا الأمر عـودة إلى زي قـديم زي قـادر على تفسـيـر الظواهر الكونيـة

بوسائل غير علمية[٣٦]. وهناك شكل الهجوم على العلم بوصفه أنه أمر مادي لا يهتم بالدائم والباقي[٣٧].

ويستمر فؤاد زكريا مدافعاً عن الفلسفة في مواجهة فكرة الحقيقة المطلقة المستمدة من مصدر إلهي ويشرح نتائجها السياسية من التحريم والتكفير والحاكمية.. الخ. وتناقضها مع الديمقراطية.. الخ. ثم يتحول إلى مسألة أخرى في صيغة السؤال التالي: ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا؟.

يدعو زكريا إلى الاهتمام بما يسمى بفلسفة الدين التي تتناول طبيعة التجربة الدينية، والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية وطبيعة الرمز الديني واللغة الدينية. وما قصور الاهتمام بهذه المسائل إلا ثمرة التحريم والمنع.

ورغبة في قول فلسفي يعالج بعض قضايا التجربة الدينية. يعدد فؤاد زكريا هذه القضايا: ألوهية التَّشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه، ومشكلة الصلاحية لكل زمان ومكان، والتي يراها متعارضة مع التغير الذي لا يستطيع أحد أنْ ينكره في أحوال البشر. ومشكلة التَّضادِّ بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الإنسان[٣٨].

ما يهدف إليه زكريا في النهاية هو أن تُثْري الفلسفة الفكر الديني بتحليلاتها وتنظيراتها وأن تسدي خدمة جليلة في هذا العصر الذي لا يكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة. وأن يتحرر الفيلسوف من الخوف والإرهاب والاتهام بالخروج عن الدين[٣٩].

ها نحن أمام نوع من الدعوة إلى المصالحة بين الفيلسوف ورجل الدين أو بين الفلسفة والدين، مصالحة تسمح للفلسفة بارتياد عوالم الدين بحرية، ترتاد المشكلات الناتجة عن تعين الدين في حياتنا العربية المعاصرة. وفؤاد زكريا صاحب كتاب ((سبينوزا والتفكير العلمي))، يريد أن يؤسس لنوعٍ من التسامح، تسامح العقيدة مع الفكر الفلسفي، تسامح الإيمان مع العقل. دون أن يتعرض لأية رؤية دينية بالدحض.

إنه بمعنى من المعاني استمرار لتقليد الفلسفة العربية الإسلامية التي ميزت بين العقل والنقل، ودافعت عن العقل بوصفه أس التفلسف للوصول إلى الحقيقة.

مشكلة التراث الفلسفي الإسلامي

كان من الطبيعي أن يرتبط الوعي الفلسفي العربي المعاصر بالعودة إلى الإرث الفلسفي الإسلامي. وآية ذلك أن الإرث الفلسفي الإسلامي يقدم للفيلسوف المعاصر إحساساً بالاستمرار، أولاً، وشعوراً بالاعتداد ثانياً، وقرابة بينه وبين الفيلسوف الإسلامي ثالثاً. ولو تركنا جانباً عودة فرح أنطون لابن رشد عن طريق رينان(٤٠)، واتجهنا صوب الدراسات الأكاديمية حول الفلسفة الإسلامية، نجد أن الفلسفة في الجامعة المصرية قد أفردت مقرراً خاصاً بها ـ أي بالفلسفة الإسلامية ـ وهناك حتى الآن تقليد سائد في كل أقسام الفلسفة في الوطن العربي تدريس الفلسفة الإسلامية بفروعها الثلاثة: علم الكلام والفلسفة والتصوف. دون أن نناقش الآن ما إذا كان علم الكلام، أو التصوف جزءاً من الفلسفة. ففضلاً عن الوظيفة المدرسية ـ التعرف على الفلسفة الإسلامية، فإن الدراسات في الفلسفة الإسلامية تناولت مسألتين أوليتين: الدفاع عن خصوصية الفلسفة الإسلامية ضد بعض المستشرقين الذين لم يجدوها إلا فلسفة يونانية في لغة عربية. وعرض الملامح الأساسية لهذه الفلسفة كل وفق زاوية رؤيته الفلسفية.

فأغلب الكتب المشهورة التي أرَّخت للفلسفة الإسلامية جميعاً قد بدأت بدحض رأي بعض المستشرقين الذي يعتبر الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة يونانية ليس إلا. وذلك الرأي لا يقف عند حد نزع الأصالة عن الفلسفة العربية الإسلامية فحسب، وإنما ينفي أهلية العربي في التفلسف ويعتبر الإسلام كابحاً له. ولقد اشتهر اسم رينان بوصفه صاحب هذا الرأي، فلقد جاء في كتابه ((تاريخ عام ونظام مقارن للغات السامية)) أنّ الساميين لا يمكن تعريفهم إلا بالسلب: فليست لهم ـ والعرب أصفى عناصرهم ـ لا علم ولا فلسفة ولا شعور باللونيات، ولا خيال خلاق، ولا فنون تشكيلية، ولا آداب ملاحم، ولا أساطير تبنى على التصور، ولا سياسية معقدة، ولا تنظيم مدني ولا عسكري، ولا أخلاق موضوعية، شعرهم رتيب وذاتي، وفكرهم ينقصه التطلع، والمتناقضات لا تفعل فيه. ترى العربي أمام الروايات العجيبة والمشاهد المذهلة خلواً من كل تفكير مكتفياً أن يقول لك إن الله على كل شيء قدير!، كما أنه في حالات الشك بين المذاهب المتناقضة، يفر من حيرته بقوله والله أعلم... ومن غير الوارد أن تحتج للعرب بما لديهم من فلسفة، إنما هي تلفيقات منتزعة من الإغريق كتبت بالعربية، وليس لها أصل ولا جذر في شبه جزيرة العرب،

لأن العرب غير قادرين على شيء من التعقيد والتركيب، فبدلاً من اعتبارها نتاجاً طبيعياً لعقلٍ سامٍ، أولى بالمرء أن يعتبرها بمثابة ارتكاس على الإسلام واجهته به عبقرية الفرس الهندو ـ أوربية(٤١). وهكذا صار دفاع الفلاسفة العرب المعاصرين عن الفلسفة العربية الإسلامية وأصالتها دفاعاً عن العرب بالذات ودحضاً للتمايز بين الأعراق والعنصرية التي تختفي وراء قول المستشرق بيونانية الفلسفة العربية ـ الإسلامية.

ولقد انبرى إبراهيم مدكور في كتابه الشهير ((في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيق)) أول ما انبرى لتبيان بطلان هذه الدعوة العنصرية التي تستخلص صفات أي شعب، العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية، أو من الجنس الذي ينتمي إليه(٤٢).

وقد رأى، أي مدكور، أن الفلسفة الإسلامية ليست وليدة الفكر العربي وحده، فقد ساهم في تكوينها شعوب أخرى مختلفة: من فرس وهنود، وأتراك، وسوريين، ومصريين، وبربر وأندلسيين. ولهذا فإنه ينكر أن تكون عربية بالمعنى العنصري، لأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شتى وأجناساً متعددة، ساهمت جميعها في حركته الفكرية فضلاً عن أن إسلاميتها لا تعني أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم ((فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً، لأن المسلمين تتلمذوا ـ أول ما تتلمذوا لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متآخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين))(٤٣). وانطلاقاً من هذا فإن مدكور يرى أنها فلسفة إسلامية، امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها وبما قدمت لهذه وتلك من حلول. ففي الجزء الأول من كتابه المذكور يعدد خصائص الفلسفة العربية التي عالجت، قضايا الإله والعالم والإنسان بما يلي: أولاً إنها فلسفة روحية تقوم على أساس من الدين، وتعوّل على الروح تعويلاً كبيراً، وإنها دينية في موضوعاتها وهي ثانياً فلسفة عقلية، اعتدّت بالعقل اعتداداً كبيراً وتعوّل عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان وهي ثالثاً فلسفة توفيقية، توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض. وبخاصة بين أفلاطون وأرسطو، ناهيك عن التوفيق بين النقل والعقل. وهي رابعاً فلسفة وثيقة الصلة بالعلم(٤٤). ومهما قيل عن الفلسفة الإسلامية فإن مدكور يراها حلقة من حلقات تطور الفلسفة والفكر الإنساني. ليس من الحاجة أن نعرض لكافة الآراء التي دافعت عن أصالة الفلسفة العربية الإسلامية

فجميعها تكاد تكون متشابهة. فإن أحداً لم ينكر أثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة العربية الإسلامية لكن أحداً لم يوافق على أنها صورة طبق الأصل عن اليونانية. غير أن ميل الكاتب الفلسفي لابدّ وأن يظهر بهذه الصورة أو تلك وهو يؤرخ للفلسفة الإسلامية. فليس من الصعوبة أن تكشف عن نزعة أحمد أمين العقلية وهو يعرض لعلم الكلام، دون أن يصرح بذلك مباشرة. وقس على ذلك محمود قاسم الذي يمتدح المعتزلة وابن رشد. فيما علي سامي النشار يعلن: ((إنني كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم، أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسة. في أن المذهب المعتزلي من ناحية والمذهب الرشدي من ناحية ثانية، أقرب عقلاً لروح الإسلام من مذهب الأشاعرة. إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، والمعبر عنها في أصالة وقوة.. ونحن في أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي كما أننا على بعد كامل من تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو))(٤٥). فيما صارت مشهورة نزعة الجابري العقلية النقدية وميله الواضح للفلسفة الأندلسية وخاصة فلسفة ابن رشد قمة الفلسفة البرهانية.

وإذا كنا في مرحلة عودة الفلسفة الأولى أمام عملية استهدفت التأريخ لهذه الفلسفة مهما كان موقف مؤرخ الفلسفة الإسلامي أمثال مصطفى عبد الرازق، والنشار والطويل، وأبي ريدة الخ. فإننا في مرحلة الستينات والسبعينات نجد أن العودة إلى الفلسفة الإسلامية قد أخذت منحىً آخر، منحى توظيف التراث الفلسفي الإسلامي توظيفاً مباشراً للدفاع عن آراء معاصرة، والعبور من خلاله إلى تجديد الفكر العربي، أو إلى تغيير الواقع ذاته، أو إلى إحداث ثورة في الفكر والواقع.

حسبنا الاستماع إلى الدعاوى التي أوردها العائدون إلى ((التراث)) الفلسفي العربي لنعرف حجم المهمة التي ألقيت على هذا التراث لإنجازها.

فها هو – محمد عمارة ـ في مرحلة من مراحله ـ يصدر كتابه ((التراث في ضوء العقل)) قائلاً: ((إن الوعي بالتراث وإحيائه، لا يعني تقليده ولا أن نعود بحاضرنا ومستقبلنا ونصبهما في قوالب الأمس... ولكنه يعني أن نبصر جذور غدنا، الذي نريده مشرقاً، في الصفحات المشرقة في التراث. وأن نجعل العدل الاجتماعي الذي نكافح من أجله الامتداد المتطور لحلم أسلافنا بسيادة العدل في حياة الإنسان

وأن نجعل قسمات العقلانية والقومية في تراثنا زاداً طيباً وروحاً ثورية تفعل فعلها في يومنا وغدنا، وبذلك يصبح تراثنا روحاً سارية في ضمـير الأمة وعقلها تصل مراحل تاريخها وتدفع مـسيرة تطورها خطوات وخطوات إلى الأمام، وبـذلك وحده يصبح التراث طاقة فاعلة وفعّالة، وليس ((ركاماً)) أو ((أكـفان موتى)) كما يحسبه ويريده الكثيـرون))[٤٦]. ويرى الدكـتـور حـسن حنفي: ((أن التـراث هو نقـطة البـداية كمسؤوليـة ثقافية وقومية، والتجـديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحـاجات العصر. فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة والتـجديد هو الغـاية، وهي المساهمة في تطوير الـواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أية محاولة لتطويره))[٤٧].

وبهذا المعنى أيضاً يـقول الجابري: ((اللغة والشريعـة والعقيدة السيـاسية.. تلك هي العناصر التي تتكون منها المرجعية التـراثية التي قلنا إنهّ لا سبيل إلى تجديد العقل وتحديثه إلا بالتحرر من سلطـانها، وإذا كنا ندعو هاهنا إلى الانتظام في الجوانب التي أبرزناهـا في فكر ابن حـزم وابن رشـد والشـاطبـي وابن خلدون فليـس من أجل استنسـاخ أفكارهم، استنسـاخاً، ولا من أجل تبني آرائهم تـقليداً وتبعـية، كـلا إن ما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانية ـ التقدمية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من أجل تجديدها أو الاغتـراب فيها أو رفضـها بل من أجل نقلها إلى حاضـرنا والتعامل معـها على أساس مـتطلبات الحـاضر وحاجـة المستقـبل وبالاستناد إلى فكر العـصر ومنطقه))[٤٨].

ويرى حسين مروة أن هناك ترابطاً بين محتوى حـركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها الحاضـرة وبين الموقف من التراث الفكري العربي ـ الإسلامي... ((إن ثورية الموقف من قضايا الحاضر تسـتلزم الانطلاق من هذا الموقف لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية. أي لبناء هذه المـعرفة على أساس من إيديولوجية القوى الثـورية نفسها في الحاضر))[٤٩].

أمـا طيب تيزينـي فينهي رحلتـه الطويلة في كـتـاب ((من التراث إلى الثـورة)) بالقول: ((إن ممارسـتنا الاختـيار التاريخي التـراثي تجاه تاريخنا وتراثنا العـربيين على نحو جدلي تراثي وبغيـة تحويل الحصيلة الإيجابية إلى واحـد من أبعاد الفعل الثوري المبدع في مرحلتنا القومية الناهضة من شأنهـا أن تسهم في تكوين وتعميق الشخصية القومـية الأممية للقوى الثـورية العربية. ودونما خوف من عـقد التقازم أمـام الآخرين

والتعملق أمام الأهلين))[٥٠].

يمكننا الاستمرار في عرض المبررات التي قدمـها المشتغلون بإعادة قراءة التراث، ولكن بما أن هدفنـا هو الوقـوف على أهم هذه المبـررات لنكشـف عنهـا، نكتـفي بما عرضنا، معتبرين أن هذه المبررات هي النماذج الكبرى التي تقدم عادة.

وتدقيـقاً فيـما سـبق نجد أن الهدف المرجـو من عودة كهـذه ينحصـر في النقاط التالية:

١ ـ إيجاد الترابط بين الحـاضر والمستقبل والماضي. وهذا يعني أن انقطاعـاً قد حصل بين ماضي الفلسـفة وحاضـرها العربي وإيجاد اللحـمة مرة أخرى بين الحـاضر والماضي من شأنه أن يفـتح آفاقاً أفضل. ومن شـأنه أيضاً أن يعين مفهـوم الهوية القومية بوصفها خطاً صاعداً ينزع عنها التفتت الحاصل الآن.

٢ ـ يجمع التـراثيون على نقطة أساسـية ألا وهي أن العودة إلى التراث لا مـعنى لها إلا في حالة الكشف عما فيه من عناصر قـابلة للحياة وليس في حالة تقديمه كما هو. فعمـارة يريد من التراث قسمات ((العـقلانية والقومـية)) وحنفي ((يسعى إلى المعاصـرة استناداً إلى الأصـالة))، والجابري ((يبحث عن النـزعة العقـلانية النقدية)) في التراث، وتيزيني يستقي من التـراث المساهمة في تكوين الشخصية القومية والأممية. ومروة يريد أن يجد في التراث ((ثورية)) تشتقها ((قوى الثورة العربية المعاصـرة)). وأساسها تلك النزعات المادية الكامنة فيـه. إذاً المرجعية في دراسـات التـراث الكشف عن ((العـقـلانيـة)) و((القومـيـة)) أو ((الثـورية)) و((المادية)).

٣ ـ وكان الجميع قد انطلق من أن تأسـيس هذه المفاهيم غير ممكن إلا بالكشف عنها داخل الإنجاز الـفكري ـ الفلسفي للتـراث العربي. وبالتـالي فالمعـرفة المعـاصرة تلبس التـراث لبـوساً جـديداً ليـبدو مـعـاصراً. وهذا يعنـي أنّ تأكيـدهم رفض الانتقائية، تأكيد زائف إذ طالما أنهـم يريدون من التراث أشياء ولا يريدون أشياء أخرى فـهذا يعني أن ينتقـوا من التراث ما يعـزز أفكارهم المسبقـة، أو الأساس الفلسفي ـ الإيديولوجي الذي ينطلقون منه. وهذا هو الذي يفـسر لماذا يختلفون فيما بينهم حول التراث، وحول ما هو الأبرز في هذا التراث.

كيف نفهم بروز ظاهرة العودة إلى التراث بعـامة والتراث الفلسفي بخاصة؟ لو تركنا جانباً الأسـباب التي قدمها التـراثيون ـ وقد تكون أسبـاباً حقيقيـة بالنسبة لكل

واحد منهم، لواجهتنا الواقعة التالية: إن معظم الكتب الأساسية التي ظهرت حول التراث، قد صدرت في فترة السبعينات والثمانينات.

((مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط))، عام ١٩٧١، ((من التراث إلى الثورة)) عام ١٩٧٨ طيب تيزيني، ((التراث والثورة)) غالي شكري، ١٩٧٣، ((نحن والتراث)) ـ ((قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)) ١٩٨٠، ((تكوين العقل العربي)) ١٩٨٤، ((بنية العقل العربي))، ١٩٨٦، محمد عابد الجابري، ((التراث والتجديد)) ١٩٨١، حسن حنفي، ((نظرة جديدة إلى التراث)) ١٩٧٩، ((التراث في ضوء العقل)) ١٩٨٠، محمد عمارة، ((النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)) جزء ١ ، ٢، ١٩٧٩، حسين مروة.

صاحب صدور هذه الكتب، دراسات ونقاشات واختلاف آراء، أي لم تخلق هذه الكتب شهرة لأصحابها فحسب، بل وخلقت مناخاً فكرياً بدا أنه يتميز بالحيوية.

وقد رأينا أنّ النماذج من المبررات التي عرضنا لها جميعها منصبة إما على تنوير الواقع أو دفعه إلى الأمام أو المساهمة في التقدم الخ. ولكن ما الذي كان عليه الواقع حتى يفرض على المفكر العربي التفكير بإدخال التراث كعنصر وعنصر مهم من عناصر ((التنوير)) و((صنع المستقبل))؟

يبدو لي أن السبعينات هي مرحلة ظهور الأزمة في سيرورة الحركة القومية العربية والماركسية العربية، أو ما اصطلح على تسميته بحركة التحرر العربية ـ ومن ثم تصاعدها في الثمانينات من هذا القرن[٥١].

ويبدو أن البحث عن أسباب هذه الأزمة قد تنوع جداً من البحث عن أسبابها التقنية إلى البحث عن أسبابها السياسية مروراً بالبحث عن أسبابها الفكرية.

في البحث عن هذه الأسباب الأخيرة ـ أي الفكرية ـ جاء أول ردة فعل من التيار الإسلامي. الذي رأى أن الإيديولوجية القومية والماركسية هي المسؤولة عن هذا الخراب الذي حل وكان من نتائجها هزيمة حرب حزيران، وآية ذلك أن هذه الإيديولوجيا هي بالأصل إيديولوجيا غربية علمانية، خاوية ومغتربة عن ((التراث الأمة الأصيل)). والمفكر القومي والعلماني والماركسي، على الرغم من وقوفه ضد هذا التفسير ـ قد شاطر الإسلامي رأيه ضمناً. فراح يبحث عن اللحمة التي تربط أفكاره العصرية بالتراث العربي. معتقداً في الوقت نفسه أنه يحرر التراث من احتكار القوى التقليدية له، وسالباً إياها مصدر قوتها.

فالأزمة، لم تقد إلى مـراجعة نقدية للفكر العربي السيـاسي والفلسفي فحسب، كما مر معنا، بل وقادت إلى نكوص إلى الـوراء في محاولة لإنقاذ الأساس الفلسفي ـ الإيديولوجي للفكر القـومي والماركسي. وللتـدليل على أنّ فكرة الحريـة ليست إلا تطويراً لفكرة الحـرية عند المعتزلة ـ وفكرة المساواة استـمرار على نحو جـديد لفكرة المساواة عند القرامطة، بل والاشتراكيـة ذاتها جزء من تراثنا الفكري، ومادية ماركس هي ثمرة لمـادة ابن سينا والفـارابي وابن رشد. والصراع الطـبقي المعاصـر الذي ينتج الآن الاختـلاف الفكري ليس جديداً، بل إن التناقض الطبـقي في العصـر الإسلامي الوسيط قـد عبـر عن نفسه في تناقض الماديـة والمثالية! وبالتـالي فإن التـراث العربي الفكري الإسلامي الذي عـبر عن تناقضات طبـقية في اتجاهين ـ تقـدمي ورجعي ـ ما زال مستمراً حتى الآن عبر التناقض المعاصـر. فالبرجوازية والإقطاعية المعاصرة تتبنى الرجعية والمثالي في تراثـنا، أو تفسره تفسيراً مثالياً رجـعياً، وعلى القوى الأخرى أن تبعث الجانب التقدمي المادي العقلاني. لـقد عبر كلٌ من مروة وتيزيني وغالي شكري عن هذه النزعة بكل صراحة.

إن استعادة التـراث الفلسفي العربي لالتقاط ما ينطوي عليه ـ بصـورة مباشرة أو بصـورة كـامنة ـ مما هو شـائع في الفلسـفـة المعاصـرة لم تقم بـدور التطوير اللاحق للفلسـفة العـربية المـعاصـرة، أو التأسـيس لنمط جديـد من التفلسف يكون التـراث الفلسـفي نقطة انطلاق، أو حل مـشكلة فلـسفـيـة راهنة. وبعـد: هذه هي المشكلات الأرأس التي انشـغل بها الوعي الفلسـفي العربي، والتي مـا زالت تشكل هواجسـها حتى هذه اللحظة.

الهوامـــش:

(١) انظر الفلسفة العربية في مئة عام.

(٢) انظر مالك بن نبي، ميلاد مجتمع طرابلس الشام ١٩٧٤، ط٢، ص٧.

(٣) انظر سعادة، نشوء الأمم، بيروت، بلا تاريخ، ط٥، ص١٦٨.

(٤) انظر، ميشيل عفلق، في سبيل البعث، بلا تاريخ، ص٢٥.

(٥) انظر كتابنا: العرب بين الإيديولوجيا والتاريخ، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٥.

(٦) انظر: في سبيل البعث لميشيل عفلق.

(٧) فكرة الطليعة هي من إرث الحركات الماركسية والقومية معاً. وأساسها لينيني.

(٨) انظر بهذا الصدد كتاب ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، ١٩٧٩.

(٩) انظر، كتابنا، أسرى الوهم، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٦.

(١٠) من أهم القائلين بذلك: حسن صعب، ومحمد عابد الجابري.

١ ـ انظر: حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، ١٩٧٣.

٢ ـ انظر: محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، بيروت، ١٩٨٢.

(١١) انظر: زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقيا، ١٩٨٣.

(١٢) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت ١٩٨٢.

(١٣) انظر كتابنا، مقدمة في التنوير، دار معد، دمشق ١٩٩٦.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، ص٢٩ ـ ٣٠.

(١٦) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص٥١.

(١٧) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص٥٧.

(١٨) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص٧١.

(١٩) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص٣٥ ـ ٣٦.

(٢٠) مصطفى عبد الرازق، آثار مصطفى عبد الرازق، ص١٢٥.

(٢١) إبراهيم بيومي مدكور، فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين، الرسالة، القاهرة، عدد ١٤١/ ١٦/ آذار ١٩٣٦. أورده محمد كامل الخطيب في، قضية الفلسفة، دمشق، ١٩٩٨، ص١٩٠ ـ ٢٠٠.

(٢٢) مدكور المرجع السابق، الخطيب، ص١٩١.

(٢٣) مدكور المرجع السابق، الخطيب، ص١٩١.

(٢٤) مدكور المرجع السابق، الخطيب، ص١٩٦ ـ٢٠٠.

(٢٥) انظر: زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقيا، القاهرة، ١٩٨٣ ـ ص ((د)).

(٢٦) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ((د)).

(٢٧) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ((هـ)).

(٢٨) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقا، ص ((هـ)).

(٢٩) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزقا، ص ((و)).

(٣٠) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقا، ص٧٨.

(٣١) زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص٧٩ ـ ٨٠.

(٣٢) انظر، فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، المستقبل العربي، العدد ٦، ١٩٨٥، وكذلك محمد كامل الخطيب، قضية الفلسفة، ص٥٢٩.

(٣٣) انظر فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٥٣.

(٣٤) انظر فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٥٣٢ ـ ٥٣٣.

(٣٥) انظر فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٣٦) انظر فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٥٣٨.

(٣٧) انظر فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٥٤٦.

(٣٨) انظر فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٥٤٧ ـ ٥٥٠.

(٣٩) انظر فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص٥٥٢.

(٤٠) في عام ١٨٨٦ كتب ديمتري خياط في المقتطف، آب ١٨٨٦ مقالاً بعنوان ابن رشد وفلسفته، يقرظ فيه ابن رشد.

(٤١) انظر حكمت هاشم، الفكر الفلسفي واللغة العربية، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ص/ ٢/ م/ ٣٨/ نيسان ١٩٦٣، أورده محمد كامل الخطيب في: قضية الفلسفة، مرجع سابق، ص٣٠٥.

(٤٢) انظر، إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ج١، ط٣، القاهرة ١٩٧٦، ص٢١.

(٤٣) إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص٢٣.

(٤٤) انظر، إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ج٢، ص١٥٤ ـ ١٦٠.

(٤٥) انظر علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٦، القاهرة ١٩٧٥، التصدير.

(٤٦) محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، بيروت، ١٩٨٠، ص٥.

(٤٧) حسن حنفي، التراث والتجديد، بيروت، ١٩٨١، ص١١.

(٤٨) الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص٥٧٢.

(٤٩) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٧٠، ج١، ص١٦.

(٥٠) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، دمشق، بلا تاريخ ص١٠١٤ ((المقدمـة الثالثة للكتاب مؤرخة في عام ١٩٧٩)).

(٥١) انظر بهذا الصدد كتابنا ـ ((العرب بين الإيديولوجيا والتاريخ)) دمشق، ١٩٩٥.



العالم المعاصر وتنازع المركزيات الثقافية

عبدالله إبراهيم ◆

١. مدخل:

دار جدل طويل خلال العقد الأخير حول تفسير التنازعات الكبرى القائمة في العالم، أقصد تلك التنازعات التي توجهها ايدلوجيات كبرى، وتغذيها رؤى تستند إلى تصورات ثقافية أو دينية أو عرقية، وانتهى الأمر إلى الأخذ بتفسيرين، أولهما صراع الحضارات، وثانيهما صراع الأصوليات، وفي موضوع جدالي مثل هذا تترتب فيه النتائج في ضوء زاوية النظر، ليس المهم الاتفاق الاصطلاحي حول المفاهيم، إنما المهم الاتفاق على الحيثيات الموجهة لتلك التنازعات، ومع أن المجتمعات في العصر الحديث قد طورت ما يكفي من أسباب التنازع كالايديولوجيات المطلقة، والاستبداد، والاستغلال، والمصالح، لكن الأمر الذي يقترحه هذا البحث، هو أن التنازعات الكبرى هي نتاج لمركزيات ثقافية وجدت لها باستمرار تسويغا من أطراف التنازع. وبسبب غياب التصورات النقدية التي تجرّد تلك المركزيات من غلوائها، في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، فقد تصلّبت تصوراتها، واصطنعت لها

◆ باحث وأكاديمي من العراق.

دعامات عرقية أو دينية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرفعة في الذات والدونية والانتقاص في الآخر، ومع أن كثيرا من أطراف العالم قد تداخلت في مصالحها وثقافاتها، وأفكارها، لكن ضعف الفكر النقدي حال دون أن تتلاشى المركزيات الكبرى، وبقدر تعلّق الأمر بالعالم الإسلامي، يجد هذا البحث أنه من المناسب أن يقف على تلك المركزيات المتصلة به، فيحاول أن يضعها تحت مجهر التحليل والنقد، لتخفيف شحنة التفاضل المتأصلة فيها، وسنحاول تقديم تحليل ثقافي لظاهرة التمركز الثقافي المهيمنة في العالم الآن.

لايمكن تجاوز المحدّدات الثقافية التي تلعب أدوارا حاسمة في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيرا ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز وتهيمن وتحلّل وتحرّم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التّمايز في المجال الذي تعبّر عنه، وقد كان هذا شائعا في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكوّن الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وقد ظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كل الصراعات عبر التاريخ ؛ ومن ذلك فقد استخدمت الثقافة في الفكر الغربي الحديث كوسيلة لتثبيت ضروب من التمايزات بين ما هو غربي وما هو غير ذلك، وبدأت تبنى على ذلك سلسلة من التراتبات الثنائية بين ما للغرب وما لسواه. فأهل الطرف الأول من الثنائية، أهل الغرب، هم الأصل، وهم أصحاب المكانة الرفيعة، أما أهل الطرف الثاني، خارج مجال العالم الغربي، فهم الشواذ التابعون، وأهل المكانة الدنيا. وماكان لأحد أن يفلت من التأثّر بهذا التمايز طوال العصر الحديث في كثير من البلاد التي وقعت تحت السيطرة الغربية. فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين مَنْ هم من الجنس الأعلى ومَنْ هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجرّدة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثربولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظّفت في إبراز هذا التمايز.

إن الثقافة وسيلة خطيرة وفعّالة لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيّات الفكرية التي تصدر عنها المواقف،

إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واجتياز الموانع، وبتوظيف وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق، فالثقافة المعاصرة بوجوهها الإعلامية والإعلانية والفكرية والعلمية أصبحت عابرة لـلقارات، فالتمايز على أسس ثقافية، يضع الثقافات التقليدية أمام احتمالين: إمّا ذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم تتشبّع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون – في الوقت نفسه–قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية، وعلى وجه التحديد الغربية. وفي هاتين الحالتين تتعرّض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتماء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار الحقائق الكبرى، والدوائر المغلقة، وإنتاج صور متخيّلة عن عصور الشفافية الأولى كمعادل موضوعي لحالة الخوف من الثقافات الأخرى. وهكذا تواجه الثقافات الأصلية تحدّيْين في آن واحد: الذوبان أو الجمود، وهو أمر يعطّل من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كأنظمة رمزية تحتضن شؤون التفكير والتعبير

إن الثقافات تتمازج، وتنشأ هويات ثقافية جديدة، وتتشكّل مجتمعات حقيقية أو متخيّلة، ثم تنحلّ، ومع ذلك فإن الثقافات الأصلية مازالت هي التي تحدّد معالم الثقافات الجديدة، ما انفكت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم نصل بعد إلى الثقافة العالمية، واختفاء جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها كما يذهب كثيرون إلى ذلك، فالثقافة هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان، إنها أعمق من ذلك بكثير، فالثقافات تتمازج لكنها لا تتلاشى. يبدو هذا التفسير لأوضاع الثقافات في ظل العولمة كثير التفاؤل. والحق أن تعارض الأنساق واصطدامها يلحق ضرراً بالغا بالثقافات الأصلية، وقد يفضي إلى انهيارها.

يصحّ هذا التصور حين يكون التبادل متكافئا بين الثقافات، لكن ماذا يحصل في حالة غياب التكافؤ؟ ففي المجتمعات التقليدية، لايمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب، ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب بالنسبة لها، شأنه شأن أي تبادل آخر يُختزل إلى تدفّق من جانب الغرب فقط. فهذه الثقافة تتلقّى منشّطات يومية تصل إليها بشكل مناهج أو مفاهيم أو رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج. ومن المعلوم أن كل تلك المنشّطات ظهرت تدريجيا في إطار ثقافي –سياسي معيّن فأصبحت جزءا من أنساق ثقافية مشروطة ببعدها التاريخي. فحينما يصار إلى الأخذ بها لمعالجة ظاهرة ما، فهذا يعني إقحاما لأنساق ثقافية في شبكة من الأنساق المختلفة،

وهنا لا تُقصى فقط الشروط التي تمنح تلك الأنساق فاعليتها، إنما يؤدي ذلك إلى تدمير الأنساق الثقافية الأصلية؛ فالأولى تجرّد من محاضنها، والثانية تنهار لأنها تُستبعد وتحل محلها أنساق أخرى.

إن الحديث عن التبادل الثقافي غير المتكافئ لا يعتبر موضوعا صعبا إنما يعتبر خاطئا، فالأمر إنما هو «استعارة» أنساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أنساقها الأصلية. ولا يخفى أن لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى تمكّن «الغرب» من بلورة منظومة ثقافية ذات بعد علمي وفلسفي اتصفت بكفاءة ظاهرة، منظومة تمركزت حول نفسها، وأنتجت أيدلوجيا محدّدة حول خصوصيتها العرقية والدينية والفكرية، وهذه الايديولوجيا اختزلت «الآخر» إلى مكوّن هامشي ليندرج بمرور الزمن في علاقة تبعية مع الغرب ومنظومته الثقافية، وبالمقابل لم تطوّر الثقافة الإسلامية، بتعدد هوياتها اللغوية والعرقية القائمة الآن في دول كثيرة، أية منظومة خاصة بها في العصر الحديث، وإنما اخترقتها ثقافة «الآخر» ومزقت نسيجها الداخلي، فلم يكن ثمة تداخل فعّال بين الثقافتين، إنما وقع نوع من «التهجين» المنقوص إذ انهار كثير من مكونات تلك الثقافة، واستبدّت بها أنساق أخرى. هذا «التهجين الثقافي المشوّه» لم يكن كذلك إلاّ لأنه لم يستند إلى علاقات متكافئة وسويّة، بل كان مجرد «استعارة» من «الآخر»، وظل هذا المبدأ قائما في أشدّ مناحي الفكر أهمية كالمناهج النقدية والتربوية والمفاهيم والفرضيات، وأفضى ذلك إلى تفريغ الأنساق من مضامينها وشحنها بمعان مختلفة. وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسية تعالج على هامش قضايا الفكر الغربي. وبالإجمال كان ذلك «التهجين» قد نشأ في ظل غياب كامل لـ«الحوار المعرفي»، وكلما مضى الزمن تفاقمت الصعاب، فأصبح كل تغيير يحتاج إلى آلة خارجية، بما في ذلك قضية التحديث الاجتماعي والسياسي. وهذا يكشف أن الثقافة الغربية شأنها شأن كل ثقافة في هذه الحالة، لم تتحول إلى منشّط يغذّي الثقافات بالأسئلة الجديدة، إنما أدرجتها في سياق التبعية، ثم الذوبان، واعتصم جانب منها بذاته تحت وهم الخصوصية المطلقة والمقاومة، وفي ظل العولمة سيتفاقم الأمران، ولا يخفى أن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تميّز الثقافات التقليدية في هذا العصر.

٢. تعريف التمركز:

يمكن تعريف التمركز بأنه نسق ثقافي محمّل بمعـان ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكوّنت تحت شروط تـاريخية مـعينة، إلاّ أن ذلك النسقَ سرعـان ما تعـالى على بعده التاريخي، فـاختزل أصوله ومقـوماته إلى مجمـوعة من المفاهيم المجردة التـي تتجاوزَ ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التـاريخي، وهو تكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة، التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنـها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحـيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سـواء باستكشاف أبعـاد نفسهـا أو بمعرفة الآخر، ويـشمل ذلك الذات المفكرة الواعية لذاتـها أو تلك الذات غير الواعيـة التي تقيم تصوراتها علـى نوع من المخيال المنتج للصـور النمطية لها ولغـيرها. ولا يقتـصر الأمر فـي التمركـز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخالية من الشوائب التاريخية، إنما – وهذا هو الوجه الآخر لكل تمركز – لا بد أن يتأدّى عن ذلك تركـيب صورة مشـوّهة للآخر. وبين الذات الصافـية التي تدّعي النقـاء المطلق، والآخر الملتـبس بالتشوه الثـقافي (الديني والفكـري والعرقي)، ينتج التمركز أيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد الآخر، وأيديولوجيا طهرانية مقدسة خـاصة بالذات؛ فـينقـسم الوعي مـعرفـياً علـى ذاته، لكنه أيديولوجـيّاً يمارس فـعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد.

استـمد مـفهـوم التـمركـز، مكوناته من الدلالة المباشـرة لـ Egocentricity التي تفتـرض غلبة وجـهة نظر الذات وصوابهـا، وهي متـصلة بعالم الطفولـة، إذ تتجلى الأنانيـة المفـرطة التي توافق مـرحلة من نمو الطفل، تجـعله يركّـز العـالم في أناه، لأن وجدانه لا يتـفتح على الآخرين إلاّ بـقدر ما يكون هؤلاء مـجموعـة من العناصر في أفقه الذاتي، فـيصعب عليه أن يفـهم الأشياء من غيـر منظاره الخاص، ولا يُعطي أي اعتبار للآخرين واهتماماتهم، الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات.

ينبغي التأكـيد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختـلاق السردي الخاص لماض مرغـوب يشبع تـطلعات آنيـة، ويوافق رغبـات قائمـة، فهذه سُنن المـركزيات، وبمواجهـة الحاجـة إلى توازن ما تُصطنع ذاكـرة توافق تلك التطلّعات، أو يـتم تعويم صـور من الماضي، لغايات خـاصـة. وقد ذهب «إدوارد سـعـيد» إلى مـضمـون هذه الفكرة، حـينما أكـد أن «ثمة منهـجا لاسـتخـدام الذاكرة بشكل انتـقائي مـن خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب

يؤدي وظيفة من نوع ما.. ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة نافعة... وذلك يعود إلى أن الاهتمام بالذاكرة من أجل ماض مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محمّلة مشحونة، وقد برزت إلى الوجود حديثا نتيجة التغيرات المربكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، مجتمعات بشرية ضخمة، واسعة الانتشار، وقوميات متنافسة، ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعها المعاصر، هو تناقص فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة المتجدّدة، لا سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسرداً قومياً، ومكاناً في العالم». إنّ الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، وهذا التوتر يضخّ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداما إيديولوجيا بما يضفي على الأنا سموّاً ورفعة، والآخر خفضا ودونية. وإعادة قراءة المرويات الإسلامية في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتساجل فيما بينها عبر الصور الإكراهية التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها إن هو إلا نسيج متشابك من التصورات والمرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالبا ما تحمل تلك التصورات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنما هو استنطاق للذاكرة. ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كإيديولوجيا حيّة في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكنا وقف ذلك إلا استنادا إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

٣. نقد التمركزات الثقافية

ولعل أول ما ينبغي الانصراف إليه هو نقد يكشف التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمركزة حول ذاتها، فالنقد هو الذي يدفع بتلك التناقضات إلى أن

تفصح عن مضمراتها؛ لأنه يتتبع بدقـة الممارسات الملتوية للمفاهيم التي تكوّنها. ولا تقف مهمة النقد عند إظهار أخطار التمركز، إنما يهيئ الأمر لهوية ثقافية جديدة قائمة على مسار متحوّل ومتجدد ومتشعّب الموارد من المنظورات والمكوِّنات الثقافية المنتجة أو المعاد إنتـاجها في ضوء الشروط الـتاريخية للذات الثـقافية. وبما أنّ هوية التـمركز تظهر مجردة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارة وكونية في آن واحد، فإنّ الهوية الثقـافية التي تقوم على الاخـتلاف لا تقر بالثـبات ولا الشمول وتحـرص على بعدها التاريخي، وفيـما تصطنع هوية الثقافة المتـمركزة أصولاً عرقـية ودينية وفكرية توافق مضـمونها، فـإنّ هوية الاختلاف تتـجنب إنتاج أيديولوجـيا لها صلة بهـذه الركائز؛ فاتصالهـا بهذه الركائز اتصال تـاريخي طبيعي ليس له بعد أيديولوجي مـتصل بمعنى الهوية.

وأخيراً فيمـا تقوم هوية الثقافة المتمركـزة بطمس كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية كمـا أنتجتها تلك الثقافة واستبعادها، بحـيث تجعل الهوية أسيرة شبكة من المفاهيم التي تحميـها من المتغيرات التاريخية، فـإنّ هوية الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكوِّنات فاعـلة فيها، وهي تمثل جانبـاً من جدلها الذاتي مع نفسهـا وغيرها. النقد هو المـمارسة التي يمكن اعـتبـارها دعامة الاخـتلاف الشرعـية. ونقـد «المركزية الغربية» و«المركزية الإسلامية»، إنما يتصل أساساً بواقع الثقافة العربية الحاضرة، ثقافة المطابقـة، وهو نقد اقـتضـاه بالدرجة الأولى حـضـور الثقـافة الغـربية وهيـمنتهـا في معطيات الثـقافة العربية، وحـضور ثقافة الماضي بسـياقاتها الأولى التي نشأت فـيها، وهو نقد لا يعني بأي شكل مـن الأشكال إصدار حكم قيمـة بحق ظاهرة ثقافيـة لها شروطها العامـة، وهو نقد لا يدّعي تقديم بدائل جاهزة، وليس في مقـدوره استبدال مـعطىً بآخـر، لأنه نقـد لا يقـرّ بالمفـاضلة، إنما هو ممارسـة فكرية تحـليليـة كشـفـيّـة استنطاقـية، غايتـها توفيـر سياقـات تمكّن من إظهار تناقضـات الفكر المتمركـز حول نفسه، وإبراز تعارضـاته الداخلية، ومصادراته، واختزالاته للثقـافات الأخرى. تنبغي الإشارة أيضاً إلى أن النقـد هنا، لا يؤمن بتغليب مرجعـية على أخرى، وهو لا يدّعي القدرة على الإجهاز فوراً عـلى كتلة ضخمة ومتصلبة من الممـارسات المتمركزة على نفسها سواء أكان ذلك على مستوى العلاقـات الواقعية أم العلاقات الخطابية. فالنقد أبعد ما يكون عن كل هذا، فلا يصار أبداً الإجهاز على ظاهرة من خلال إبداء الرغبة في ذلك، فـ «التفكير الرغبوي» تفكير انفصـالي، بطبيعته عن موضوعاته، لأنه يكيّف

نظرياً مسار الوقائع للرغبة دون الأخذ بالاعتبار الهوّة التي تفصل الرغبة عن موضوعها، إنما يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب ظاهرة ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها. هو نوع من العمل المنهجي الذي يتصل بموضوعه وينفصل عنه في الوقت نفسه، إنه يتصل بالمركزيات على مستوى اشتغال مفاهيمها وفروضها وقضاياها وإشكالياتها بهدف استكناه طبيعتها الداخلية، وخلق «ألفة» نقدية من التواصل مع ركائزها وآلية عملها، ولكنه انفصال واضح عنها، لأنه يهدف إلى ضبط مصادراتها وإقصاءاتها، وإبراز تناقضاتها الضمنيّة. بعبارة أخرى، النقد هنا، لا يقبل لنفسه، بوصفه ممارسة واعية، أن يتهرب من الاقتراب الحقيقي إلى الظاهرة التي يدرسها، إنما هو مدفوع للوقوف تفصيلاً على التشكّلات الداخلية لتلك الظاهرة، والارتباطات الخفيّة بين المفاهيم المكوّنة لظاهرة التمركز، ووصف شُحن الغلواء التي تمورُ بها، دون أن يعني ذلك - بأي شكل من الأشكال - انتقال تلك الشُحن إليه هو. إنه يريد أن يتجاوز التذلل والولاء، فيُدخل موضوعه في سياق نقدي شامل، دون ادعاء أية حقيقة وأي يقين، كما أنه لا يصدر عن مرجعيات تجريدية ثابتة ترتبط بهذه الثقافة أو تلك.

إن هذا النقد ممارسة معرفية واعية تنتمي إلى ذاتها، تتوغل في تلافيف الظاهرة، وتضيء الأنوار في العتمة الداخلية لها، لتكشف أمام الأنظار طبيعة الظاهرة، وآلية الممارسات التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدّعي النقاء أو في اختزال الآخرين إلى نمط يوافق منظور تلك الذات. والهدف من ذلك، توسيع مديات الوعي فيما يخص طبيعة الظواهر الثقافية القائمة في عالمنا المعاصر، وتخصيب تشعّباته، وإعطاء أهمية للبعد التاريخي للثقافات دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية. إنه، في نهاية المطاف، ممارسة حرة واعية بشرط حريتها، وهو تفكير في موضوع التمركز، من أجل إبطال نزعة التمركز وتكسير مقوماتها الداخلية، وفصل الوقائع المُختلطة ببعضها، والمنتجة في ظروف تاريخية متصلة بـ «الذات» و«الآخر». وهو نقد لا يتقصّد إيجاد قطيعة بين الاثنين، إنما ترتيب العلاقة بينهما وفق أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية؛ بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف الرمزي عن الذات المتمركزة وخرافاتها، والآخر المتمركز ومصادراته. ولا يمكن أن تكون «معرفة الآخر» معرفة مفيدة إلاّ إذا تمّ التفكير فيها نقدياً، والاشتغال بها بعيداً عن سيطرة مفاهيم الإذعان والولاء والتبعية، وبعيداً أيضاً عن أحاسيس الطهرانية الذاتية

وتقديس الأنا. أخيراً فإنّ من الأهداف الأساسية لهذا النقد، تغيير مسار التلقّي، الذي نقصد به الطريق الذي تأخذه الأفكار الأخرى للدخول في وعي الذات، فتتشكّل ضمنها، وهي حاملة معها دلالاتها، دون أن تخضع لمراجعة، بحيث تحتفظ بمحمولاتها وسياقاتها الأصلية، وهو ما يحدث انقساماً شديداً في الذات الثقافية، لأنها لم تُكيّف تلك العناصر، بسبب غياب الإطار المنظّم والمكيّف القادر على إعادة إنتاج تلك العناصر، بما يجعلها مكوِّنات في هذه الذات، وليس جزءا غريبا عنها، مهيمنا عليها، وما يحصل أنّ تلك العناصر، ستمارس أفعالها كأنها ضمن نسقها الثقافي الأصلي، وهذا يقود إلى تعريض مكوِّنات الذات إلى انهيارات داخلية؛ لأن تلك العناصر نُضّدت جنباً إلى جنب، ولم تركّب محمولاتها وفقاً للشروط التاريخية للذات الثقافية. وظيفة النقد المعرفي هي المساهمة في تغيير مسارات التلقي، واقتراح كيفيات لاندراج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية؛ فالثقافة الإسلامية أصبحت حقل صدامات لا نهائية بين المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات المستعارة، وذلك سببه، فيما نرى، عدم الاهتمام بمسار تلقي الأفكار الذي يؤدي إلى أن تحافظ المكونات الغريبة على نفسها دون الانصهار في نسق الثقافة الجديد الذي يحتضنها. وهذا الأمر يتصل بموضوع التمركز، فالأفكار تمارس أفعالها المتمركزة إذا لم تندمج في أطر الثقافة الأخرى على أنها مكوِّنات فاعلة فيها. وبالنظر إلى أن التمركز ظاهرة ثقافية، وباعتبار التمايز بين الطبيعي والثقافي، فإنّ كل خروج على ما هو طبيعي يندرج في مجال الثقافي، وعلى هذا ينبغي استبعاد العامل الطبيعي من شبكة التمركز؛ ولأن التمركز متصل بالمنظور الثقافي للإنسان في رؤيته لذاته ولغيره.

٤. وسائل التمركز

أنتجت القرون الوسطى مرويات ثقافية إسلامية تضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثّل معيارا يتدخّل في رفع قيمة ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافيا أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق

الثقافية، أدّت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. ومادامت تلك المرويات توجّه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرحّالة والمفكّرين والفقهاء، وكل مَنْ يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

لم يكن الأمر خاصا بتلك المرويات في الإسلام وحده؛ فالقرون الوسطى تميزت بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارّة، فالإحساس بالتغيّر محدود جدا، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية، وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد ؛ لأنها قائمة على التنميط غير المعلّل، أو الذي يفتقر إلى تعليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموما بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها. كان هذا التصور التقليدي للآخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتم تعميمها وفرضها استنادا إلى السجال، وليس إلى التجربة والمعاينة والاكتشاف المباشر، وقد لا تراعى في كل ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراسخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية، والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، والآخر منفعل. حينما تصهر معا كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء.

تضافرت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين: ففيما يخص الذات أنتج «التمثيل» ذاتاً نقيّة، وحيويّة، متعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج «التمثيل» «آخر» يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً

أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائيـة إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصـفهم بالـضلال والحـيوانـية والتـوحش والبـهيـمـية، وبذلك أقـصى كل المعـاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبّل النسق الثقافي له، فحُمّل الآخر، من خلال تفسـير خـاص، بقيم رتّبت بتـدرّج لتكون في تعارض مع القـيم الإسلامـية. وبذلك اصطنع «التـمـثيل» تمايزاً بين الـذات والآخر، أفـضى إلى مـتواليـة من التـعارضـات والتراتبيات الـتي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثـاني، وتخليصه من خموله وضـلاله وبهيميته ووحـشيته، وإدراجه في عالم الحق. وباسـتثناء حالات محـدودة خاصة بالعـالم الشرقي، وبخـاصة الهند والصين، فمـن النادر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى لا تنقطع عن مرجعـياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التـمثيل، وليست شفافـة، إنما تشتبك مع مرجعـياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغـها صوغا رمزيا، فترشح من تضاعيفـها كل المواقف القيمية والثقـافيـة. هذه الآلية التي وفـرت اعتصـاماً بالذات وتحـصناً وراء أسوارها المنيـعة، وإقصـاء للآخر وتشويه حـالته الإنسانيـة، هي من نتائج ثقافـة التمركـز حول الذات داخل الإسلام، والتـمركز نمط من التـفكير المرتفّع الذي ينغلق على الذات، ويحـصر نفـسه في منهج مـعين، ينحـبس فيـه ولا يقارب الأشـياء إلا عـبر رؤيتـه ومقـولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مـقولاته. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كـانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجّـه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجـريئة التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحـاجة، وليس على جـمع المعطيـات الكليـة التي توفر له درجـة من الموضـوعيـة والحياد والصدق.

لقـد كـان هذا النمـوذج الـفكري مـهـيـمنا في القـرون الوسطى، وتـغلغل في تضاعيف التـصورات العامة، وتحكّم في توجـيه الأفكار وصوغهـا، وركد مطمورا، ولكن بفاعلية كبيرة، تحت أكداس الخطابات والتصورات والتخيّلات، فحجب ولمدة طويلة، كل إمكانية للبحث في أمر تعديلهـا. وهو أمر يوجب إعادة النظر مجدداً في كثير مما اعتبر من المسلّمات الثقـافية في ذلك العصر، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم القيام، وبكيـفية جديدة، بطرح القضية الملتبسـة دائماً، قضية «الأنا» و«الآخر». ليس بوصفها قضية تاريخيـة انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة

فكرية نقدية متجدّدة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز والتفوّق والأفضلية، عبر نقدها من أصولها، وفكّ الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، تشكّلت في ظروف أخرى، وفي ظل موجهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة. تمارس الأصول ضغطا شديدا في تحديد مجال الأفكار، ونمط المواقف، ونوع التصورات. تلك المرويات تمثل ذاكرة يصار إلى استعادتها طبقا لحاجات متصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والبحث في الصور المتشكّلة في المخيال الإسلامي للآخر ليست موضوعا أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل الظروف المعاصرة، ويتم استخدامها نفسيا لإعادة التوازن، فالماضي يدفع به ليكون جزءا من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحا، وقابلا للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو، يحجب النظر عن القضايا الحساسة، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع.

٢. أصول التمركز الغربي.

يتعذّر، على وجه الدقّة، تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما: «أوروبا» و«الغرب». فهما من تمخّضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلِّبة التي يُصطلح عليها «العصر الوسيط»، الحقبة التي طوّرت جملة من العناصر الاجتماعية والدينيّة والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكّل «هويّة» الغرب، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم «الغرب»، بأبعاده الدلالية الأولية، وسرعان ما رُكّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو «أوروباَ الغربية».

هذا المفهوم ذو الدلالات المتموّجة، لم يمتثل أبداً للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية والسياسية والدينيّة، ومن ثمّ ثبّت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينيّة على أنها ركائز قارّة، تشكّل أسس هويته، وغذّى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو «المركزية الغربية». وتتجلى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول «الغرب»، بناء على إعادة إنتاج مكوِّنات تاريخية، توافق رؤيته، معتبراً إياها جذوراً خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعاً أواصر الصلة بينها و المحاضن التي احتضنتْ نشأتها، إلى ذلك

تقصّـد ذلك المفهـوم، أن يمارس إقصاءً لكلّ مـا هو ليس غربيـاً، دافعـاً به إلى خارج الفُلك التـاريخي الذي أصبح «الغـرب» مركـزه، على أن يكون مـجالاً يتـمدد فـيه، وحقلاً يجهّزه بما يحتاج إليه. إن ولادة «العصر الحديث» اقترنت بالممارسة الغربية في ميـادين المعرفـة والاكتـشافـات الجغـرافيـة، ومؤسسـة الدولة بركائـزها الاقتصـادية والاجتـماعيـة والعسكرية والسـياسـية. ومن الواضح أنّ صفـة «الحديث» التـصقت بالمضمـون الإيديولوجي الذي أشاعـته الثـقافة الغـربية بما يوافق منظورهـا، ويترتب ضمن الأفق العـام لتصوراتهـا، فيمـا يخص العالم والإنسـان. وأفضى كل ذلك إلى نوع من التمـركز حول الذات بوصفهـا المرجعية الأسـاسية لتحديد أهـمية كل شيء وقيمته، وإحالة «الآخر» إلى مكوّن هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلاّ إذا اندرج في سـياق المنظور الذي يتـصل بتصـوّرات الذات المتمـركزة حـول نفسـها. وجـدير بالذكـر أنّ الانتـمـاء الديني كـان طوال الـعـصر الـوسـيط شكّل نوعـاً من الوحـدة الشعـورية، لعب دوراً أساسيـاً في تكوين «الإمبراطـوريات الدينيّة» المتصـارعة، التي ركّبت لنظائرها صوراً مشوّهة، ومختزلة، لم يُشف من آثارها إلى الآن. ومع أنّ مهمة المبشّرين النصـارى أتت أُكُلها متأخرة جداً، ذلك أنهم انتـهوا من نحو «سنة ألف إلى تنصير وثنيّي أوروبا». إلاّ أنّ انتشار المسيـحية في أوروبا بدأ يُعرف منذ القرنين الرابع والخـامس الميلاديين، وهو انتـشـار بطيء اقتـصـر في معظمـه على الشـريط الجنوبي لأوروبا. ويمكن القول تجوّزاً أنه شـاع أول الأمر، فيما كـان يسمى من قبل بـ«أوروبا الرومانية». وفي القرن الـعاشر أمكن استكمال مشروع تنصـير «أوروبا البربرية» التي يمكن اعتبارها، بصورة عامة، سلف «أوروبا الغـربية» بالمفهوم الحديث وطبقاً لشروط الجغرافيا.

كان التـحدي الدينـي الخارجي قد ذوّب الـتعارض الذي كـان قائمـاً في قلب أوروبا، وشدّ أزرها فظهرت بوصفها قـوة طالعة، جديدة، تهدف – من بين ما تهدف إليه – تحقيق مـجموعة من الدعاوى ذات الأهداف المزدوجة، وفي طليعتـها: القضاء على الوثنية من جهـة، ووقف التحديات الخارجية من جـهة أخرى. ويمكن القول إن أوروبا قد أسـفرت، بسـبب تلك الأهداف، عن وجـهها المسـيحي، لإيجـاد نوع من توازن القـوى، وامتصـاص التعـارض الداخلي القائم آنذاك. وكل هذا جـعل المفكر «دوفيـز» يضع استنتاجـه الآتي؛ وهو: إنّ «أوروبا تتطابق في الهوية أكـثر فأكـثر مع المسيحـية... إنّ أوروبا هي حامل راية، وجندي المسـيح. إن التصور الجغرافـي لعصر

الحملات الصليبيّة بسيط، لكنه منطقي: «أورشليم مركز العالم». القدس إذن «سُرّة العالم» والهدف المسيحي في هذه الحقبة يخضع للفرضية الآتية: بما أنّ «أوروبا بلاد المسيحيّين» فإنّ «إفريقيا وآسيا يجب تنصيرهما». الأصح كما يؤكد دوفيز «إعادة تنصيرهما ما دامت هذه الأراضي كانت جزئياً مسيحية في العصر القديم» يصعب الآن البرهنة على سلامة تلك الفرضية، فهي معرّضة للطعن من كل جانب. أولاً: لا تلزم النتيجة المطلوبة عن المقدمة الموضوعة(هل يجب تنصير آسيا وأفريقيا لأن أوروبا مسيحية؟). وثانياً: مهما حشدت الأسباب للقول إنّ آسيا وإفريقيا ينبغي «إعادة تنصيرهما»، فإنّ الأمر تمحّل محض، ذلك أنّ المسيحية لم تُعرف إلاّ في نطاق محدود جداً في هاتين القارتين قبل ظهورها في أوروبا. وتحديداً فإنّ مهد المسيحيّة كان الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط. فإذا وضعنا في الاعتبار هذا التعسّف المقصود في الإساءة لتاريخ المسيحيّة المتحدّرة من أصول شرقية، فإنّ الحوار مع تلك الفروض يصبح ممتنعاً. إنها فروض مركّبة على مضامين اقتضتها ودفعتها إلى الأمام فكرة السجال اللاهوتي في القرون الوسطى، ذلك السجال الذي اعتاد أن يختزل كل شيء إلى فروض مستمدة من المنطق القياسي دون مراعاة لواقع المطابقة بين الموضوع والمحمول. كانت أوروبا تغادر حقبة العصور الوسطى ولم تفلح بعدُ في إضفاء صفة على شعوبها، لم تظهر كلمة «أوروبي»ولم تندمج الأعراق التي تستوطنها في هوية محددة، إلاّ الشعور الديني الذي يشكّل بطانة داخلية للتواصل الروحي. وكان هذا الشعور يتنازعه قطبان، كثيراً ما تداخلت وظائفهما وسلطاتهما: البابا والإمبراطور.

دخلت أوروبا العصر الحديث حينما طوّرت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دُمجت معاً، ووُظّفت لتكوّن نسغاً حيّاً يجري في العروق التي جمدتها تناقضات العصور الوسطى. ومن خلالها بدأ الكيان الأوروبي، يظهر مؤثراً في العالم. ويعدد دوفيز ما يمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها مكوِّناً متجانساً ومؤثراً:

١. اللغة اللاتينيّة.
٢. الأدب القديم.
٣. الانتلجنسيا التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة.
٤. طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها.

٥. البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر.

إذا نظرنا الآن إلى تلك العوامل، نجد أن فـعاليتها تتجـه في الأساس إلى إيجاد قاسم مشترك تتمحور حـوله الذات الأوروبية. وكما هو واضح فإنّ الاهتمام انصبّ على النُظم الرمـزية، وبخـاصـة الأدب الإغريقـي والديانة المسيـحيّـة، وإعلاء شـأن اللاتينيَّـة لأنها الوسـيط والحامل لتلك النُـظم. وسرعان مـا اقتـضى الحال أن تُضـفى القداسـة على اللاتينيّة؛ لأنها لغة الحـقيقـة الدينيّة، لغة الإنجيل، لغـة اللاهوت، ولغة الكنيسـة. ورافق الشوق إلى استـلهام الماضي، الاهتمـام بالحاضر، سـواء في أوساط طبقة المثقفين أو الفئات الحـاكمة، ثم المحاولات الأولى للتعرّف إلى «الآخر» بواسطة «الرحلات الأولى إلى الشرق». لكنّ التعبير الحقيقي عن أوروبا تأخر إلى نهاية القرن الخامس عشر، وكشف عن نفسه في ظاهرتين مـهمتين، لهما أثر غاية في الأهمية في التاريخ الحديث:

١. الكشوف الجغرافية.

٢. الثورة العلمية والفكرية.

الكشـــوفـات حـسب تودروف هـي الحـدث الذي دشّنَ وأسس هويـة الغـرب الحديثة، إذ «لا يوجد تاريخ أنسب لتميـيز بداية العصر الحديث من عام ١٤٩٢، العام الذي يَعْبـر فيـه كولومـبوس المحيط الأطـلسي، ونحن جمـيعاً – الكلام علـى لسان تودروف – الأحـفاد المبـاشرون لكولومـبوس، بقـدر مـا لكلمة «بداية» من مـعنى». فاعـتباراً من هذا التـاريخ يصبح الغرب يعـيش زمناً جديداً «لا يشبـه أي زمن آخر». فقـد انكمش العالم وصار صـغيراً. ارتهنت أوروبا كـقوة بلذة الاكتـشاف، ووصف «العالـم الجديد»، بأنه «أمـريكا»، ومنذ أن وطأت قدمـا الأميـرال الأسباني «أمـريكو فـيسـبوتشي»هـذه الأرض، أُعلنت نسبـتـها إليـه، أُلغي وجـودها وتاريخهـا الذاتي، وأُعلنت ملكيتـها بـ «التسميـة»، وأصبحت علاقـة هذه الأرض، بكل ما فيهـا، أشبه بعلاقة النوع بالجنس في الفلسفة القديمة. فمنذ «الاكتشاف»لا تُعرف هذه الأرض إلاّ بعلم معرّف بذاته. إنّ التسـمية بذاتها تنطوي على ممارسة إقصـاء فريد من نوعه. لقد انتسب هذا الـعالم، منذ اللحظة التي عـرفه فيـها الغرب إلى الغـرب نفسـه، وأُخمل أصله تماما. أيكون هذا الإجراء إيذاناً بالـتعبير عن استـراتيجية التمركـز التي سترتّب علاقـتها بالآخرين، بمقـدار ما يندرج الآخرون في نطاق تصـوراتها؟ الواقع، أنّ تلك التسمية الاستملاكية قد عُمّـدت بالدم، شأنها في ذلك شأن أي اغتصاب، غايتهُ كما

يقـول تودروف، الاستـحـواذ والإخـضـاع، وذلك بـ«اقـتـراف أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشـري». هذا العماد بحد ذاته أول مـا عبّرت به أوروبا عن وجهـها الحديث لتأسيس هويتها. وتراجيديا اكـتشاف أمريكا انطوت على هدف مزدوج: الإعلان عن الذات الغربيـة بالقوة، واكتـشاف الآخر بالعـنف الذي يماثل الاغتصـاب، وكأن ثمن الشطر الأول من الهـدف، لا بد أن يكون الثـاني. أظهرت الكشـوفات لأوروبا عـالماً «ثرياً وخامـلاً». وكما ازدوج هدف الاكتـشاف، فقد ازدوج هدف الاسـتثمار، فـقد رافق المستكشـفين باحثون عن الذهـب، وحاملون للإنجيل. الفـئة الأولى غايتـها نقل الثروة إلى أوروبا، وغاية الفئة الثانية بـثّ الحيوية الروحية في ذلك «الخمول الوثني». وظهر تبـادل غيـر متكافئ قـوامه، كـما يقول «ريجـيس دوبريه»: «ذهبك في مـقابل إلهي. أعطني الدراهم وإليك المطلق، إنني أنهب، ولكنـني أُهدي للحق». ومعلوم أن الكشوفات تمت تحت غطاء ديني، فكولومبـوس يكتب إلى «البابا» أن رحلته ستكون «لمجد الثالوث المقدس ولمجد الدين المسيـحي». وأنّ ما يفعله هو أمر»جليل ومن شأنه زيادة مجد ونمو الدين المسيحي المقـدس» وهدفه «نشر اسم الرب المقدس وإنجيله في أرجاء الكون». وجـملة ما ينتظره كولومبـوس من ذلك هو «استخدام مـا سوف يتم كـسبـه في ردّ الديار المقدسـة إلى الكنيـسة المقـدسة»، ويخص الـكاثوليكيين بالخيـر الوفير، قائلاً: «إنّ أخيار الكاثوليكيين فقط هم الذين يجب أن يكون لهم موطئ قدم هنا، بما أنّ الهدف الأول للمشروع هو دائماً نشر الصليب والعقيدة المسيحيّة». ولكن تحت هذا الغطاء كـان يتم اسـتنزاف كامل ونهـب لم يسبق له مـثيل لثروات البـلاد المكتشـفة، التي لم تلبث أن حُوّلت إلى مـستعمـرات. أفضى الفتح -الاكتـشاف إلى شعور جـارف بالتفوق والقوة، فـالفاتح، سواء أكان مكتـشفاً أم مقاتـلاً أم باحثاً عن الذهب أم راهبـاً وجد نفسـه في مواجـهـة منظومة قـيم مـغايرة لمنظـومة القـيم التي يحملها. فكلّ الأهداف التي عبـر المحيطات من أجل تحقيقها غيـر مفهومة من أهالي البلاد، كما يظهر ذلك بجلاء في علاقة الشعوب بالفاتحين في كل مكان وصلوا إليه، ومثال ذلك حالة العـداء المستحكم التي قوبل بها البرتغالي «دلبـوكيرك»خلال طوافه المتـواصل لحـوالي عشـر سنوات في سـواحل الجـزيرة العـربيـة واليمن وعـمـان ثم الشـواطئ الهندية، دون أن يـنجح بصـورة نهـائيـة في الاسـتـقـرار بمكان مـا، فكان الأسطول البـرتغالي هـو المكان المفضل له، يقـطع فيـه طرق السـفن، ويستـولي على حمـولاتها من الفلفل وغـيره، فيـصادرها ويبعث بهـا إلى البرتغال فـي مطلع القرن

السادس عشر، وفي الوقت نفسه يبدي في كل لحظة تعلّقا بالقيم المسيحية التي جعلته موجودا في هذه الأصقاع لنشر الفضيلة وخدمة الكنيسة منبع الخير الأبدي التي ينبغي أن تعم سلطتها العالم من أجل تطهيره من ذلك العفن الوثني كما يرى «دلبوكيرك». وتنبثق المفارقة من التضاد الذي يسبب صدمة بين الأخلاقيات المسيحية المعروفة والعنف المبالغ فيه الذي يمارسه «دلبوكيرك» ضد المسلمين حيثما يراهم باسمها، كما يصور ذلك ابنه بالتبنّي في السجل الخاص والضخم لأعماله الكاملة في البلاد الشرقية. والحق فإنّ الاكتشافات الجغرافية وضعت ولأول مرة منظومات القيم في صراع مباشر. وتمخّض عن ذلك انهيار قيم وظهور أخرى، ومن وجهة نظر الفاتح الغربي، فإنه بقوته وحضارته وأهدافه قد اخترق سكون ذلك العالم الخامل. ولكنه في الوقت نفسه كان يقوِّض نظم العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، دون أن يكون معنياً بالنتائج التي تترتّب على كل ذلك. لقد تم الإجهاز على المقومات الخاصة بتلك الشعوب والجماعات البشرية، وأُلحقت بنموذج غربي أصبح يغذّي تلك المناطق بالحياة، لأنه امتد بنفوذه إلى أعماقها، وسيطر على المفاصل الرئيسة فيها. كان كل شيء يرتبط بأوروبا التي أَصبحت مركز العالم، والعالم غير الأوروبي يحيا بها. أما فيما يخص الثورة العلمية والفكرية فإن أوروبا خرجت من العصر الوسيط حينما أظهرت الانتلجنسيا إلى الوجود حساً جديداً من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم. وبدأت الرؤى والتصورات الجديدة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحسر نفوذ الكنيسة في الأوساط الثقافية عمّا كان عليه من قبل، وأصبح الاتصال بالماضي اليوناني والروماني محكوماً بعلاقة متحررة من سلطة التقاليد والكنيسة، ثم تفجّرت الثورة العلمية التي استبدلت بكثير من المعتقدات أخرى جديدة، وأصبح العالم مجالاً للممارسة العقلية الغربية فـ«البنية الذهنية للأوروبيين لا ترتضي حقاً إلاّ بمبادئ واضحة وجلية تفضي بسلسلة استنتاجات إلى نتائج تفرض نفسها بجلاء». وفكرة الكونية، الداعية إلى عولمة القيم والثقافات والعلاقات الاجتماعية، بدأت تتخلى عن مضمونها الديني الذي أشاعته أحلام العصور الوسطى، وحل محله مضمون عقلي وعلمي يهدف إلى السيطرة على العالم. ويرى ديكارت أنّ البناء العلمي الذي تشيّده أوروبا من أجل العالم كافة، ومنفعة التفلسف لها أهمية كبيرة، لأنها وحدها «تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيّين».

صار الغرب مصدرا لمدنية جديدة، فيما وسم العالم الآخر بالتوحش والهمجية،

وأصبح القول بـ«حـيوية أوروبا» و«خمول العالم» شائعـاً، فـ«أكاديمية علوم باريس» تؤكد في القرن الثـامن عشر «أنّ أوروبا هي ما تغيّـر وما يتغيّر بتقـدم معارفنا» و«كل أجزاء العالم الأخـرى هي في الجمود». ثنائية جديدة تحل مـحل ثنائيات تناسلت من بعضها قبل ذلك: في العصور الوسطى كان الإيمان يوضع قبالة الكفر، ومن قبل كان الرومان يوضعـون مقابل البرابرة. وجاء الآن دور ثـنائية الحيوية والخمـول، والتمدن والتوحش.

يعبّـر أحد الرحالة في القـرن التاسع عشـر عن هذه الفكرة بقوله إنه في آسـيا لا شيء يتغيّر «آسـيا هي الجمود، أوروبا بالعكس، تغيّر دائم»وأصبحت الثـقافة ممارسة روحـية وعـلامة مميـزة للمتـحـضرين، يؤكـد هيغل هـذه الفكرة بقوله: «في أوسـاط المتمدنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثقافة الروحية، وذلك لأن تغيرات الشكل والسلوك وسائر المظاهر الخارجية لا تكون من نتاج الثقافة الروحية إلاّ لدى المتمدنين وحدهم». وتحتـشد النتاجات الفكرية والأدبية بالثنائيـات الضدية: المدني في تعارض مع الهمجي، الإلهي في تعارض مع الطبـيعي، الروحي في تعارض مع الحسي، وهي تستعيـد جميعها روح الثنائيـات الضدية المترسبة في المخيال والـعقل على حد سواء، والمتأصلة في الثقافة والتصورات العامة.

برزت أوروبا بوصفها مكوِّناً ثقافياً، وحيثـما شاعت نظمها الفكرية والسياسية والاقتصادية تكون أوروبا. ويبـدو وكأن الفكرة الرومانية يُعاد إنتاجها مـرة ثانية، فقد اختزل العـالم حضارياً لكي ينطوي تحت شمـول أوروبا. فالفتح والكشف والتبـشير والاحتلال كان ينتظم في سياق فكرة واحدة هي: بناء هوية أوروبا. وهذا البناء يلزم الإجهاز على المـكوِّنات الحضارية القائمـة في العالم، وإذا تعذر ذلك فاختـزالها إلى أنماط معيقة لعلاقات جديدة تهدف إلى وحدة الإنسان والتاريخ، وحسب مونتسكيو، فإنّ «أوروبا لـم تـعد سوى أمـة مؤلفـة من أمم عديدة» ونشـر الدين المسيـحي يقوّي روابط هذه «الأمة»، فقاموس «تريفو» الصادر في عام ١٧٧١ يقول إنّ «أوروبا أصغر قارات العالم، لكن لهـا على الأجزاء الأخرى مزايا كثيـرة: المزية الرئيسة هي: الدين الحقيـقي الذي حفظته على النحو الأفضل والذي تنشـره بشكل رئيس منذ قرنين في أجزاء الكون الأخرى». وفي الموسـوعة التي أشرف عليهـا «ديدرو» و«دالمبير» يكتب «جوكور» في نهاية القرن الثامن عشر معرّفاً «أوروبا»، بأنها «تفرض نفسها بالمسيحية التي لا تميل أخلاقها الخيِّرة إلاّ إلى سعادة البشرية». وقبل ذلك كان «لامارتنير» يؤكد

أن «أوروبا هي الجزء الأعظم بالدين المسيحي الذي أصبحت شطره الأثمن ونوعاً ما مورده». و«الموسوعة» التي أشرنا إليها، والتي اعتبرت أنموذجا للتنوير العقلي، تعدد فضائل أوروبا، وتختتمها بـ«المسيحية»، أما الأوروبيون في قاموس «تريفو». فتُنضَّد لهم الخصائص الآتية: «الأوروبيون هم شعوب الأرض الأكثر تهذّباً، الأكثر تمدّناً، والأحسن صُنعاً. يبزّون جميع شعوب سائر العالم في العلوم والفنون... في التجارة، في الملاحة، في الحرب، في الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرماً، أكثر نعومة، أكثر اجتماعية، وأكثر إنسانية».

إنّ فكرة «السمو الأوروبي» وفكرة «امتدادية أوروبا»وشموليتها، وفكرة «أوروبا مركز العالم» ستفرض نفسها في القرن الثامن عشر. بحيث تصبح أوروبا حسب دوفيز «الوسيط للتقدم الكوني» و«السيد المعطاء» الذي ينبغي على العالم أن يكون «معتمداً عليها سياسياً وتكنولوجياً» ذلك أنّ ما تهدف إليه الحضارة الغربية، كما يذهب توينبي هو «جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كل شيء فوق هذه الأرض، وفي البحار والأجواء، التي ستتصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربية الحديثة».

تضافرت إذن منذ بداية القرن السادس عشر مقومات ظهور الغرب الحديث المتمركز على نفسه، الذي سعى إلى تجاوز تناقضاته، بإعلان ضمني ومن طرف واحد: اعتبار العالم بأجمعه ميداناً للاستثمار الاقتصادي والفكري والسياسي. اقتضى هذا الهدف السيطرة على معظم ما كان يعرف بـ «العالم القديم»خارج «القارة». والكشف عن «عوالم جديدة»، وإلحاقها بأوروبا بالقوة، وتجاهل خصوصياتها وقيمها، وإعلان ولادتها طبقاً لطقوس كنسية. ولا غرابة أن يخلع كولومبوس على المدن التي «اكتشفها» في «العالم الجديد» تسميات مثل: سان سلفادور، وسانتا ماريا، أو اقتداء بملوك البلاط الإسباني وأميراته مثل إيزابيلا، وفرناندا وجوانا. مستعيناً بكل الموروث الديني والزمني لإضفاءأسماء جديدة على كل المناطق التي يمر بها، معلناً أنها من أملاك الكنيسة والملك الإسباني لأنها مُنحت الأسماء الصحيحة المعبرة عنها، وكذلك فعل «دلبوكيرك» في الشرق. فـ«إطلاق الأسماء على الأشياء يساوي امتلاكها». وحيثما وصل الغربيون، أعلنوا أنّ الهدف هو إدراج «العالم الخامل» في سياق التاريخ الإنساني الحيوي. وظهرت رسالة «الرجل الأبيض» مثلّث الوجوه: الفاتح المسلح، والمبشر الديني، والباحث عن

الثروة.

ترتّبت عـلاقات الأوروبي بغـيره في ضـوء عـلاقة جـديدة. هي علاقـة المتبـوع بالتابع. وقـد عبّر الأدب الروائي رمـزياً عن هذه العلاقة الملتـبسة على لسـان «دانيال ديفـو» في روايته «روبنسـن كروزو» إذ يقـوم «كروزو» الأبيـض، بتعليم «فـرايدي» الملوّن: التـفكير والفـهم والسلوك، ليوفّق في خـدمتـه، خدمـة الرجل الأبيض. وإذا وضعت تلك الـعلاقة تحت النظر العـقلي لتحليل مكـوِّناتها. نجد أنّ العـلاقة بينهـما كمتبوع وتابع تقوم على الركائز الآتية: قـيم روحية وقيم فكرية وقيم سلوكية. أي أنّ الأبيض يلقن الملوّن: الدين والعـقل والأخلاق. إنّ المتبوع يبـشر بهذه القـيم، كغطاء مخفف لواقعة التبعية ذاتها، أما التابع فيتلقاها لا لكي يحقق بها ذاته، وإنما ليخدم بها سيده، ويكون ماهراً في التعبير عن ولائه وطاعـته. الكلمة الأولى التي يتعلمها التابع من المتبوع هي «نعم» بلغة السيد. الطاعة أولا. إنّ التبعيَّة تعني تفوق طرف على آخر، وهي تنظم العلاقات بناء على هيـراركية (تراتبيّة) خطيرة تحجب معـرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها.

٣. اصول التمركز الإسلامي

إنّ العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية(يقصد بالمرويات كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية لـلمرجعيات الثـقافية والعرقـية، بغض النظر عن الصيغـة)وبخاصة الجغـرافية والتاريخية والـدينية والتخيلية، وكتب الرحـلات، طوال القرون الوسطى تبين بجلاء أن صورة الآخـر مشـوّشة، ومركّـبة بدرجة كـبيـرة من التشويه الذي يـحيل على أن المخيـال الإسلامي المعـبّر رمزيا وتمثـيليا عن تصـور المسلمين للعالم، قـد أنتج صورا تبخيـسية للآخر. فـالعالم خارج الإسلام-كمـا قامت تلك المرويات بتمثـيله- غفل، مبـهم، بعيد عن الحق، وهو بانـتظار عقيـدة صحيـحة لإنقاذه من ضـلاله، ولا تخفى التحـيّزات الخاصـة بذلك التمـثيل، فهي مكشـوفة وواضـحة، وكانت صـورة الآخر الدونية مثار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرخين والجغرافيين، ولم يجر نقد معمّق لها، ولا كشف التنميطات الثقافية الجاهزة للآخر. كشف صورة الآخر في أعين المسلمين، خـلال القرون الوسطى(هنالك اخـتلاف حـول الدلالة الزمنية لـهذا المفهـوم بين المؤرخين بحسب الأمم والثقافـات، كما هو معـروف) لا يراد منه سوى تفـريغ الأوهام المستـبدة بنا، والتـأكيـد على ضرورة النظر إلى الماضي، وصـورته في

أذهاننا، نظرة تستبعد أية إمكانية لإغفال التدرج التاريخي الطبيعي للأمم، وهو يسهم، كما نرى، في وضع مسافة نقدية تمكن من كشف انخراط فهمنا التقليدي في عمل خطير، وهو يريد ألا نظل أسرى التطابق مع صور بعينها من الماضي، إنما التفكير في نوع من الاختلاف، وهذا الاختلاف يقتضي النظر للذات والآخر بعيدا عن التحيّزات الأيديولوجية الجاهزة. فالمركزيات تصاغ استنادا إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويات الثقافية(الدينية والأدبية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والأنثروبولوجية) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدونية الدائمة، فالتمركز هو نوع من التعلق بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي يتشكّل عبر الزمن بناء على ترداف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة.

يلاحظ أن مصطلح «العالم الإسلامي» قد بدأ يحل محل «دار الإسلام» وهذا يتسبب في نشأة وضع آخر، وهو التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على «العوالم الأخرى»، فمادام قد غُطي هذا العالم بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد والثقافات واللغات؟ إلى ذلك فالمصطلح الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللب المكوّن للمصطلح القديم، فشأن هذا شأن ذاك، لايمكن أن يُعبّأ بغير الأبعاد الثقافية. ومادام التفكير في (الأنا) يتمّ في ضوء سلّم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الاخر) المختلف. ولكن هل يمكن أن نكون أكثر دقة لو استخدمنا مصطلح «العالم الإسلامي» ؟ الواقع ينبغي التحسّب أيضا عند استخدام هذا المصطلح ؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقّة من جهة، والتعميم من جهة أخرى. فهو لا يأخذ في الاعتبار ما تمور به هذه المناطق الشاسعة التي استوطنها المسلمون كأغلبية، أو شكلّوا في بعضها أقليات ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

ولم يكن المسار التاريخي للإسلام خاضعا بصورة كاملة لفهم مجموعة عرقية، أوحقبة تاريخية، أو منطقة جغرافية. فقد كان هذا المسار ولا يزال متصفا بتنوّع مميّز بحسب الأعراق والأقاليم، والثقافات. وهذا الوصف لن يُنقصه في شيء، إنما يضفي عليه حيوية لأنه يستجيب للبنية الاجتماعية الخاصة بالمؤمنين به كنسق ثقافي وعقائدي، ويتفاعل معها، بما يظهر إسلاما متنوعا. لقد بُذل جهد كبير للحفاظ على

وحدة دار الإسلام خلال القرون الوسطى بوجه التحدّيات الخارجية والداخلية في محاولة لبلوغ أكبر درجة ممكنة من الوحدة الدينية والثقافية، لكنّ ذلك لم يتحقّق الاّ بعد التفكّك السياسي الذي لحق بتلك الدار، وخلال ذلك وقع تفاعل واسع المدى بين شعوب تنتمي إلى أرومات وثقافات وتقاليد مختلفة، وبرزت الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى إلى الوجود من خلال عملية التفاعل هذه، بل كادت تكون في الحقيقة نتيجة لها.

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع (دار الإسلام) كما كان ينظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشريا وثقافيا لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن دلالة رغبوية كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحدّيات حقيقية، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعادا خصبة في كل مكان وصل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكنّ مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالما واسعا يشترك في تصورات ثقافية أخلاقية متقاربة أكثر مما يمتثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة. وكان هذا معروفا عند القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة. نريد من كل هذا التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى مضمارا للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالا، وتنتظم في أهداف، لكنها تستعين بالمكون الثقافي-العقائدي كمنشّط في صراعها مع الآخر. مازلنا بعيدين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساجلات الحوار. ومادام الأمر قائما فليس ثمة إمكانية حقيقية للتخلّص الآن نهائيا من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـ«دار الإسلام» أو«العالم الإسلامي» أو «الغرب» وحتى «دار الحرب» فالمفاهيم والتسميات تعبّر عن حقيقية ظاهرة أو مضمرة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفريغ دلالاتها القديمة. المفاهيم التي توجّه الأفكار لها سُنن تطور خاصة بها. ولايراد استخدامنا لبعضها موافقة لدلالاتها، إنما نهدف إلى تعديل الدلالات الموروثة فيها.

يشير مصطلح «العالم الإسلامي» الآن إلى ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعزّزت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أن الإسلام لم يضع أية

شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في المنظومات الدينية، يتوازيان ويلتقيان ويتماسان دون أن يلغي أي منهما الآخر، وهذا الأمر بذاته هو الذي يظهر إلى الوجود إسلاماً متعدد الأبعاد، يتم تلقيه وإنتاجه والتفكير به طبقاً للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكن الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة ينتظم في نسق واحد شامل، فهو يضم هذه التصورات، ويهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر شائع يفرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم الكثيرة، والمنتمين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة. وهذه الحقيقة دفعت محمد أركون لأن يحتج على برنارد لويس الذي يستخدم في كتبه مصطلح «العالم الإسلامي». ومؤدى اعتراض أركون يتمثل في أن هذا المصطلح إنما هو مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عدداً كبيراً من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة. وهذه الفئات والمجتمعات شديدة التنوع والابتعاد عن بعضها في الزمان والمكان. إنها من التباعد والاختلاف بحيث أن مفهوم «العالم الإسلامي» يفقد كل فعالية حقيقية، وبالتالي فيصعب استخدامه دون أخذ احتياطات كثيرة.

٣. تنازع المركزيات الثقافية:
مجتمعات تقليدية ومجتمعات مدنية

يصعب تخليص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركزية الإسلامية، ممثلة بدار الإسلام، ونظامها القيمي المعياري، هي الموجّه الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في عمومها صور رغبوية تتأدّى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر. كان هذا التصور كامنا في صلب الحضارات القديمة والوسيطة، ولم تتمكّن الحضارات الحديثة من التخلّص منه بصورة تامة، إذ مازال فاعلا في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها؛ ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلّص من مؤثرات الماضي، كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها مواقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في نزاعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص نزاعات الهويات الثقافية. ولئن

ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنّها بذرت خلافا جديدا تمثله مفاهيم التمركز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرة أخرى المفاهيم التناقضية-السجالية التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانونا ثقافيا، وهو أن البطانة الشعورية-العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات المتشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها، وقيمها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للانبعاث مجددا في حالة التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّى بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه.

وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحّا حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها وأخلاقياتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشا، وعلى عتبة تحولات كبيرة إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية. تعيش المجتمعات الإسلامية حالياً ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة. فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتحديد بفعل المؤثر الغربي. وهكذا فقد اصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي. هناك زمنان يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشرياً: العالم الإسلامي (بوصفه منظومة ثقافية) الذي لم تستطع شعوبه أن تنجز

فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكّنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنها لم تتمكّن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكّن أيضاً من أن تتكيّف مع الحضارة الحديثة المنبثقة أساساً من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية وقيم غربية، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه. فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيّق له يعنى بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنسين والحلال والحرام والطهارة والتكفير والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقا لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصّبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخّرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرّر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويحثّ على التغيير والتجديد.. وهنا سوف يصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تذويبها، وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخّرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبّان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها. ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبنّي نموذج لمجرّد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس، وفي جميع

الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدّد بتجدّده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدّات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام. ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنّب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتّكئ على السجالات الكلامية والمنطقية، إنما يقدّم نفسه كنموذج مفتوح يُثرى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنه يقدّم الخلاص، ولا يعد بالنّجاة الكاملة. أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حداثته، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطوّر في معظم مجالات الحياة العملية، وضَمن للإنسان حقوقه كفرد وكمواطن وكفاعل اجتماعي، ورسّخ سنناً قانونية وحقوقية واجتماعية تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعام بالمجتمع والفرد على حدّ سواء، فإنهم يتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخّض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه أُشتّق من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته في أنه زبدة ذلك الواقع، لأنه متّصل به اتصال الجنين بالرحم. وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكنّ ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنّيه. وبافتراض إمكانية ذلك، فإنه سيكون في نوع من التعارض مع جملة القيم الموروثة التي أشرنا إليها. والحقيقة فإنّ التوتّرات القائمة في العالم الإسلامي حالياً، يتّصل كثير منها بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. في النهاية لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجاً دينيّاً مستدعى من الماضي أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر. الواقع يفرض نموذجه الخاص الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها. ولكن تُشترط خصوصيته واختلافه.

ينطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، على مفارقة لايمكن

تخطّيهـا بأي شكل من الأشكال، لأنها متـصلة بسلسلة من التطلّعات الحالمة الخـاصة بالتحـديث من جهة، وبسلسلة مـضادة من الإخفـاقات الحاصلة في الواقع من جـهة أخرى. وقد أصبح معروفا أن الحداثة الغربية قد أنجزت كثيرا من وعودها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن النقد يثار الآن حول بعض النتائج التي أفضت إليها الحداثة العقلانيـة، وليس إلى الشك في كامل منجزها الذي أحدث نقلة لايمكن إنكارها في البنيـة الاجتـماعيـة بما في ذلك الفكر والعلاقـات الاجتـماعيـة والتطور التقني وحقـوق الإنسان وغير ذلك، لكن القضيـة المثيرة للاهتمام هي أن المجـتمعات الإسلامية لم تقترب بعد من هذا المخاض، ومازالت تتخبّط دونها، ولم تطوّر مفهوما خاصا بحـداثتها؛ لأنها لم تراكم معرفـة عقلية- نقدية تمكّنها من الاقتـراب إلى خيار الحداثة ومـا بعد الحداثة كمـشروع لتغيـر البنى التقليدية في المجـتمع والأفكار. وفي ضوء ثورة الاتصالات وطموحات العولمة والتفـكير بعالم موحد الرؤى والآمال فإننا نعود أدراجنا شئنا أم أبينا إلى خوض غمار تلك التـجربة مرة ثانية بأشكال جديدة قد تكون أشـد مرارة هذه المرة. لقـد فقدنا الفـرصة التي عـبرها كـان يمكن أن ننجح في الوصول إلى ما نـحتاج إليه فعـلا، والحق فإن الرهان المشوّه للتحـديث الذي وصفناه قد بعث نسـقا من التـفكير المضاد، يقـول بالاعتصـام بالذات، وتشكيل هوية ثقافـية خاصة وثابتـة تسعى إلى بعث نموذج مستعـار من الماضي، بإلحاح من فكرة إننا بذلك النموذج نحقق الصـفاء الكامل، ونبعث الخصوصيـة، وندرأ حالة الذوبان في الآخر.
من الواضح أن هذا التيار وضع نفسـه في تعارض لما هو قائم من آثار الغرب، وذلك يعني ضـمنا أن المجتـمع انشطر شطرين كل منهمـا يأخذ بمنـاقضة الآخـر والحطّ من شأنه. ومهما أدرنا التفكير في المناحي المتـعدّدة لهذه الإشكالية وقلّبناها على وجوهها فإننا لا نجد سوى التوتّر وسوء التفـاهم بين التيارين، فكل منهما يصدر عن جملة من المسلّمـات الأوليـة التي يعـتقـد بصـحـتهـا المطلقـة، وتغلغلت هذه الازدواجـيـة في تضاعيف الممارسات السياسية والثقافية والاجتماعية، وضربت الإنسان في الصميم، فهو يجد نفسه على حافـة خيارين، ولم يفلح بعد في إدراج هذين الخيارين في إطار من الحوار والتفاعل ليصل إلى خـيار ثالث مختلف عنهما لكنه غير متـقاطع معهما، وهذا الخيار هو الذي نصطلح عليه (الاختلاف) بوصفه بديلا عن (المطابقة) التي هي امتثال سلبي للماضي والآخر معا.
إن كل معالجـة تحليلية لسؤال الحداثـة لايمكن لها أن تتجاوز هذه القـضية، لأن

ثقافة المطابقة قد أصبحت مرجعية لأنساق التـفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسـية، إذ فـي ضوئهـا تترتب شـؤون الفكر. وفي حالة مـعقـدّة مثل هذه يغـيب التفكيـر النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصـيل، ويحل محلهما الاقـتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ، وتحل ثقـافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجـه التفكيـر إلى البحث عن أصول حـتى لو اقتـضى الأمر تلفـيق تلك الأصول، أصول قـد تبعث من طيات الماضي أو تـستعار من الآخـر. إنها حالـة من التوتّر التي يحـدثها انتـماء مزدوج إلى رؤيـتين وعالمين وزمنيين ومكانين وثقـافتين ونسـقين من القيم فـي آن ؛ فيمـا الحداثة الفـاعلة موقف فكري جديـد، ورؤية فلسفيـة للنظر إلى الذات والعالم طبقا لمنظورات مختلفة عن المرجـعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المسـتعـارة من الآخر، وغـايتهـا إعادة ترتيب الواقـع والفكر طبقـا لحاجـات اللحظة التاريخـية المتـجدّدة فالحـداثة المنشودة لاتقـرّ بالثبـات إنما تتطلّع دائما إلى التـجدّد، وبذلك تنتج فكرا يتحوّل باستمرار متخطّيا فكرة الهوية القارّة واليقين الثابت، وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمية متحوّلة ومنفتـحة، تقر بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقر فيـها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكّل مضمونها من نسـيج مـتنوع الموارد يقـوم على فـكرة الحـوار والتـواصل والتـفاعـل، ثم تقليب المفاهيم والنظريات والمرجعـيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجـه والاحتمالات عبـر ممارسة نقـدية جريئـة، فبدون النقـد تظل العلاقـة مع المؤثرات الأخرى عـلاقة استتباع وخـوف وقلق وتوتّر. إنّ التمعّن العميق في الثقافة الإنـسانية لا يظهر وجود ثقافات كونية حقيقية محتكرة فـقط من قبل ثقافة معينة، حتى ولو كانت تلك الثقافة هي الثقـافة الغربية، فكونيّـة القيم، واعتبـارها نماذج فوق تاريخية وفـوق وجودية إنما هي وهـم يماثل أفكار أفلاطون، واعتراض الثقافة الغربية على أنساق ثقافية أخرى في العالم لا يتصل أساسـا بموضوع عبادة القيم الكونية، إنما هو متـصل بالمصالح الغربية التي تبشـر بثقـافة من طرز خـاصة تخدم أهدافـها، وبما أن مـعاني الأنساق الثـقافـية مختلفـة، فمن الطبيعي أن يظهر عدم قـبول للثقافة الغربيـة التي لها حيثياتـها الخاصة بها، وعليه ينبغي علـى الغرب قبـل أن يحقق الـعولمة الموعودة- كما يقـول لاتوش- أن يسأل عن : طبيعة الحضارة الغربيـة، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين، فهنالك أشياء عديدة في الأخلاق والعادات الغربية تبدو شنيـعة ووحشية في نظر المجتمعات غير الغربية، وإذا كانت هذه المجتمعات قد سمحت بها أخيرا، فإن ذلك عائد إلى أنه

لم يكن لديها خيار آخر، ولم تستطع منع ممارسات شائعة في الغرب مثلما يستطيع الغرب منع الممارسات التي تبدو للغربيين غير محتملة . إن الشروط التي تتبلور العولمة تحت رعايتها تكشف عمق التناقض بين السياقات التاريخية والقيمية الخاصة بالثقافة الغربية المتمركزة حول نفسها، والسياقات التاريخية والقيمية للثقافات التقليدية. والاختيار بين ذوبان محتمل، وانكفاء أكثر احتمالا بدأ يتشكل في أفق التفكير. وكل اختيار حاسم من هذا النوع تسبقه عملية اصطناع أو بعث تواريخ أو صور رمزية، لتسويغ الذوبان أو الانكفاء.

يصلح الماضي أن يكون ذخيرة لا تستنفد لكل ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة، تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيئة في طياته. وبمواجهة عناد يأخذ طابعا تاريخيا مصيريا، ينبغي التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم، مرة أخرى، في تأكيد الحقيقة التي تغيب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكونا عاما ومشتركا، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وإن التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحدا بالتفرد المطلق في الزمان والمكان.



الدراسات المستقبلية: النشأة والتطور والأهمية

وليد عبد الحي ◆

لعل الإدراك للبعد الفلسفي في مفهوم الزمن يمثل نقطة الانطلاق الضرورية لاستيعاب موضوع الدراسات المستقبلية، فقد شكل موضوع الزمن نقطة تحاور بين الفلاسفة منذ بداية تطور ميدان الفلسفة، وانقسم هؤلاء إلى فريقين أحدهما اعتبر الزمن مفهوما منفصلا عن غيره مما يترتب عليه الاعتقاد بالثبات والدوام، وهو ما تجلى في فلسفات بارمنيدس وزينون وصولا إلى كانت، وافترضوا أن الزمن سابق على الظواهر وبالتالي فهو ليس مفهوما أمبيريقيا، فهو موجود في العقل كحال المثال عند أفلاطون. وفريق آخر ، لا يرى الزمن منفصلا عن الحركة والظاهرة، وتدل عبارة هرقليطس بأنك «لا تستطيع دخول النهر مرتين» على ذلك، وعبر أرسطو عن ذلك بأن الزمن يتحدد «بالحركة» فالنائم ليس له زمن، ووصفه جون لوك بأنه «التغير الكمي للأحداث». ولعل الفلسفة الإسلامية في تيارها العام أقرب للفريق الثاني، فالزمن عند الأشعري هو الفرق بين الحركات، وعند الخوارزمي «مدة تعدها الحركة» ولدى المعرّي «كمّ الحركة». واستقر المفهوم المعاصر للزمن عند المعنى الثاني لدى آينشتين، ومثاله التقليدي في ذلك هو أنك إذا حركت عقارب الساعة للأمام لا يعني

◆ أستاذ العلوم السياسية/ جامعة اليرموك. الأردن.

أن عمرك قد زاد، إذ لا بد من ملء وعاء الزمن بالحركة. لكن فلاسفة آخرين أكدوا إلى جانب بعد الحركة على بعد الإحساس بالزمن وبالتالي بإيقاعه، وهي قضية في غاية الأهمية. ويمكن أخذ مثال الفيلسوف فيشنر كمؤشر توضيحي لهذه القضية، فقد عرض هذا الفيلسوف صورا مشوقة على مجموعة من الأشخاص، وعرض على نفس المجموعة صورا مملة، ولكنه حرص على أن تكون مدة العرض في الحالتين واحدة، فاعتقدت هذه المجموعة أن مدة العرض للصور المشوقة أقصر من مدة العرض للصور المملة، مما نبه فيشنر إلى بعد أعمق وهو إدراك إيقاع الزمن، أي وتيرة الحركة، وبالتالي فإن الزمن مقاسا بكم وقائعه ليس واحدا في كل مكان، مما يعني أن السنة (كوعاء للحركة) في دولة متخلفة ليست سنة في دولة متطورة، لأننا إذا اعتبرناها واحدة سنعود بمفهوم الزمن إلى الانفصال عن الحركة. ذلك يعني أن إدراك الحركة وقياس كمها وتبيان إيقاعها يمثل نقطة البدء في فهم حركية الظاهرة أيا كانت هذه الظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية.[١]

أما البعد الآخر في موضوع الدراسات المستقبلية فهو البدائل المختلفة لمسارات الظاهرة في تطورها.

فالزمن منقسم إلى مراحل ثلاث:الماضي وهو كل سابق على الحال القائم، والحاضر وهو كل ماهو قائم حاليا وفي حالة الحركة، والمستقبل وهو الآتي بعد الحاضر، والفرق بين المراحل الثلاث هو أن الماضي قد أصبح حقيقة غير ممكن تغييرها ولا جدوى من تدخل الإرادة الإنسانية فيه، أما الحاضر فهو عملية متحركة لم تكتمل بعد ولن يكون للتدخل في مساره إلا القدر النسبي من التأثير، بينما يمّثل المستقبل المجال الوحيد المتاح أمام الإرادة الإنسانية للتدخل فيه، غير أنّ عملية التدخل تتطلّب وعي كافة الاحتمالات التي قد تنطوي عليها الظاهرة موضوع الدراسة، وهو أمر لا بد له من منهج علمي دقيق ومتطور، وهو ما عمل الباحثون على توفيره من خلال ما يسمى بتقنيات الدراسات المستقبلية.

استنادا إلى ما سبق يمكن تعريف الدراسات المستقبلية على أنها «العلم الذي يرصد التغير في ظاهرة معينة ويسعى لتحديد الاحتمالات المختلفة لتطورها في المستقبل وتوصيف ما يساعد على ترجيح احتمال على غيره»[٢] وعلى هذا الأساس تتباين الدراسة المستقبلية عن الدراسة الاستراتيجية، فالثانية تقوم على هدف يكون قد حدد سلفا ثم البحث عن أدوات تحقيق هذا الهدف، بينما الدراسة المستقبلية تسعى

لاستعراض الاحتمالات المختلفة للظاهرة. كما تختلف الدراسة المستقبلية عن التنبؤ في أن الأخير يحسم في أن الظاهرة ستتخذ مسارا معينا بينما لا تزعم الدراسة المستقبلية مثل ذلك أبدا.

مراحل تطور الدراسات المستقبلية:

تشكل الرغبة الانسانية لمعرفة الغد ظاهرة تاريخية عرفها الانسان في مراحل تطوره المختلفة، ولم تكن هذه الرغبة مقتصرة على الأفراد بل وعلى السلطة السياسية كذلك حيث انتشرت في أروقتها محاولات استطلاع المستقبل وما يحمله من احتمالات النصر والهزيمة أو ما يدبره الخصوم السياسيون في الخفاء. وتعج صفحات التاريخ وكتب السير والكشوفات الأثرية بالحكايات والأساطير عن استخدام القياصرة أو الأباطرة أو الخلفاء للكهان والعرافين والمنجمين للكشف عما تخفيه الأيام القادمة، وتدلنا المراجع عن ذلك في الدولة الرومانية ولدى الفراعنة في مصر، ولعل معبد دلفي في اليونان كان أكثر المؤسسات التاريخية شهرة بهذ الميدان. وما زالت الصحف اليومية المعاصرة تخبرنا بين الحين والآخر عن شخصيات تحتفظ بعلاقات مع كهان وعرافين. على أن كل ذلك لا يدخل إلا في باب القلق الانساني نحو الغد ومحاولته إبداع وسائل تعمق من اطمئنانه حتى لو كانت هذه الوسائل غير علمية ولا يركن لها. لكن التأريخ العلمي لظاهرة الدراسة المستقبلية يبدأ من نقطة محاولة إيجاد منهج علمي قابل للتراكم المعرفي للتعامل مع «الآتي بعد الحال». واستنادا لذلك يمكن تقسيم مراحل التطور لهذا الميدان المعرفي لثلاث مراحل:

أولا: مرحلة اليوتوبيا:

دون الدخول في مناقشة مستفيضة لمفهوم اليوتوبيا، يحسن بنا الاشارة إلى أن أحد قسمات الفكر الانساني المنهج هو تخيل بنيات أو أنساق اجتماعية قادرة على حل مشكلات الواقع المعاش دون أن تكون هناك مؤشرات كافية على إمكانية تحقق مثل هذه البنيات المتخيلة. فإفلاطون تخيّل جمهورية فاضلة تقوم على العدالة واعتقد بإمكانيتها إذا كان قادتها من الفلاسفة والتزم أهلها بتقسيمات إفلاطون من حكّام وجند وغيرهم، بينما تخيّل القديس أوغسطين صراعا بين مدينة الله المبنية على أساس الفضيلة ومدينة الإنسان المبنية على الغرور والشر، وافترض أن النصر سيكون

حليف المدينة الأولى وعلى النـاس أن يسعوا لـتحقـيقـها، وتخّـيل فرانسـيس بيكون «أطلنطا» الجديدة التي رأى فيها مجتمـعا يقوم على أساس العظمة الإنسانية، واندفع تومـاس مور في تخـيّل مجـتمع يقـوم على أساس الملكيـة الجمـاعيـة وتختـفي فـيه الملكيات الفرديـة ويخضع الكل لإرادة الجماعة، وزعم مـاركس أن التطور الانساني سيقودنا إلى مجـتمع تختفي فيه الطبقات التي تمثل من وجـهة نظره سبب الصراعات الإنسـانية. ويقـول العالم المـستـقبلي فـرد بولاك إنّ افكار هؤلاء الفـلاسفـة تعكس البنيـات الاجتـماعـية التي انبـثقت منـها وهي مـرتبطة برغبـات الأفراد الذين كـانوا يعيـشون في هذه المجـتمـعات[٣]، لكن بعض البـاحثين في الدراسـات المستـقبلـية يقولون إنّ فكرة الحكومة العالميـة التي روج لها الفكر اليوتوبي أو الفكر الذي وصف بهـذا الوصف، لم تعد يوتوبيـة كمـا بدت عند طرحهـا، فكثيـر من مفكري العـولمة المعاصرين يرون أن مثل هذه الحكومة قابلة للتحقق[٤]، كما أن الخيال العلمي الذي نراه على شاشـات السينمـا او التلفزيونات يدل على أن ثقـة الانسان بخيـاله وقدرته على تحقيق هذا الخيـال يشكل دفعة للدراسات المستقبلية من حـيث إدخال الخيال في الاحتمالات المختلفة عند دراسة ظاهرة معـينة، وقد عبر العالم الروسي نيجفاكن عن ذلك باعتقاده بأن ما نتخيلـه أيا كان هو في نطاق الممكن (فالفرد الذي تخيل في غابر القرون قدرته على الانتقال من مكان لآخر بسرعـة تحول خياله في العصر الحالي إلى واقع ملموس).[٥]

وقد دفع النقاش في هذه المسألة الباحثين في الدراسات المستقبلية إلى التمييز بين ثلاثة أبعاد للمسارات المختلفة للظاهرة موضوع الدراسة:[٦]

أ – الممكن:possible : وهو ما يعني الاحتمـال الذي يمكن أن تأخذه الظاهرة ويتوفر الواقع على مؤشرات كافية لتحققه.

ب– المحتـمل:probable : وهو أحد احـتمـالات تطور الظاهرة لكن مـؤشرات هذه الاحتمالات ليست كافية في الواقع.

ج– المفضل:Preferable : وهو الاحتـمال الذي نرغب في أن تتطور الظـاهرة نحوه ولكن المقومات الموضوعية لتحققه محدودة بقدر كبير.

وقد أدخلت الدراسات اليـوتوبية في نطاق الدراسات المستقـبلية من باب النمط الثالث أي المفضل.

ثانيا: مرحلة التخطيط:

شكّل إنشاء الحكومـة السوفيتيـة في عام ١٩٢١ للجنة أوكلت لها مـهمة وضع خطة حكوميـة لتعميم الكهـرباء على معظم مناطق الاتحاد السـوفييتي خـلال خمس سنوات نقطة تحول في نطاق الدراسات المستقبليـة. فرغم الاستهجان الذي قوبلت به هذه الفكرة من حيث صـعوبة الاقتناع بإمكانيـة التحكم في مسار الاحـداث لخمس سنوات، إلا أن النجاح في إنجاز الخطة أثار فكرة التخطيط بعيد المدى، وكيفية توقع التغـيرات والبحث في ميـكانيزمات التكيف مع هذه التـغيرات، مما فتح المجـال أمام دراسة التغير والتكيف وكيفية التـفاعل بينهما (وهو موضوع شائك ومرهق في نطاق الدراسة المستقبلية)، وتركت هذه الجوانب أثرها على الباحثين الغربيين، وتبلور ذلك بداية بظهور مجلة الغد (Tomorrow) في بريطانيا عام ١٩٣٨، وممـا لفت الانتباه في هذه المجلة تأكيـدها على ضرورة إنشاء وزارة للمـستقـبل في بريطانيا(٧)، وقد أدت النتائج المأساوية للحرب العالمية الثانية إلى طغيان الإحساس بمستقبل أسود للعالم مما خلق حالة نفـسية لا تشـجع على الدراسة المسـتقبليـة، لكن عددا من الفلاسـفة وفي طليعـتهم الفيلـسوف الفرنسي غـاستون بيـرغر(Gaston Berger) تحدى هذه النظرة وأنشـا عـام ١٩٥٧ المركـز الدولي للاسـتـشـراف (Centre International de Pros-pective) بهـدف تشـجيع البـاحـثين على النظر إلى الغـد بطريقـة أكـثر تفـاؤلا(٨)، وتركزت جهود مركز بيرغر على جانبين:

١ -التأكيد على عدم الفصل بين الظاهرة الاجتماعية من ناحية والتطور التكنولوجي من ناحية ثانية، ومـن هنا بدأ الربط بين بعدين هما الدراسات المستقـبلية الخاصة بالتطورات التـكنولوجـيـة ثم الدراسـات المسـتـقـبليـة الخـاصـة بأثر التطورات التكنولوجية المشار لها على الظواهر الاجتماعية مع إيلاء الأبعاد السياسية أهمية واضحة. وقـد أدت هذه المسالة إلى تحول كبير فـي مناهج البحث في الدراسات المستقبليـة، فأصبح الربط بين التقني والاجتماعي والتـفاعل بينهما من بين أسس الدراسات المستقـبلية، وأصبحت تقنيات الدراسـات المستقبلية تركز على كـيفية ايجاد طرائق بحثية تربط بين التطور التقني والتطـور الاجتماعي المستقبلي والذي تجلى بشكل كـبيـر في بعض التقنيـات المعروفـة مثل تقنيـة دلفي(Delphi Tech-nique) أو مصفوفة التأثير المتبادل (Cross Impact Matrix)(٩)

٢- التركيز في التحليل المستقبلي على الآثار البعيدة وعلى الاتجاهات(Trends) وليس على الأحداث (Events)، وقد نجم عن ذلك تداول تصنيف مينوسوتا(نسبة للولاية الامريكية في المدى الزمني للدراسات المستقبلية الذي يقوم على خمسة أبعاد:[١٠]

-المستقبل المباشر: ويمتد لعامين

-المستقبل القريب: ويمتد من عامين إلى خمسة.

-المستقبل المتوسط: ويمتد ما بين خمسة إلى عشرين عاما

-المستقبل البعيد: ومدته بين عشرين إلى خمسين عاما.

-المستقبل غير المنظور: أكثر من خمسين عاما.

على أن الدراسات المستقبلية عرفت نقلة نوعية في العام الذي أنشا فيه بيرغر مركزه من خلال الجهود التي شرع فيها العالم الفرنسي بيرتراند دو جوفنيل(Bertrand de Jouvenel) بالتعاون مع مؤسسة فورد الامريكية، وتمكن من إنجاز مشروع المستقبلات الممكنة(Futuribles) الذي يؤكد فيه أن المستقبل ليس قدرا بل مجال لممارسة الحرية من خلال التدخل الواعي في بنية الواقع القائم باتجاه «المفضل»، وعلى هذا الاساس يتم النظر إلى المستقبل على أنه متعدد لا مفرد كما هو حال الماضي من خلال فكرة تعدد الاحتمالات. وشكلّ كتابه الشهير فن التنبؤ(The Art of Conjecture) نقلة كبيرة في مجال الدراسات المستقبلية ، حيث شرح فيه كيفية عمل ما أسماه هيئات التنبؤ (Forum Provisionnel) التي تقوم بعمليات انجاز الدراسات المستقبلية لدولة معينة.

وقد أكد جوفنيل على ثلاثة جوانب عند إنجاز الدراسة المستقبلية.[١١]

١-الاتجاهات السائدة لظاهرة معينة ، وحدد كيفية رصد هذه الاتجاهات.

٢-سرعة الاتجاهات:بمعنى قياس كمية التغير في ظاهرة معينة خلال زمن معين من ناحية والتسارع في هذا التغير ، وهو الأمر الذي تطور في الدراسات المستقبلية باستخدام قوانين رياضية للتسارع ودمجها في التحليل.

٣-العلاقة بين الظواهر:وتعني توفر إطار نظري يقوم على إدراك التفاعل المتبادل بين الظواهر مهما بدت غير مترابطة، ورفض المنهج التجزيئي(Reductionism) والتركيز على المنهج «الكلي» (Holism) (وهو المنهج الذي يعني أن الكل أكبر من مجموع أجزائه)[١٢]، وقد تنبهت المؤسسة العسكرية الامريكية لجدوى

الدراسات المستقبلية، وركزت على توظيفه لصالح الأمن القومي، وكانت القوات الجوية الامريكية هي الأكثر اهتماما بهذا الموضوع، ولعبت مؤسسة راند (Rand) من خلال جهود عالم الرياضيات الامريكي أولاف همر (Olaf Helm-er) دورا بارزا لا سيما في التوسع في استخدام تقنية دلفي التي أشرت لها سابقا[١٣]، وكان للعالم الأمريكي هيرمان كان(Herman Kahn) الدور الريادي في تطوير تقنية السيناريو التي تقوم على فكرة محددة هي :إذا –فإن(If-Then) وهي من أكثر التقنيات رواجا لكن القلة من الباحثين يتعامل معها بالعلمية التي افترضها كان. وإلى جانب فرنسا والولايات المتحدة، برزت جهود علماء أوروبيين مثل الهولندي فرد بولاك الذي أصدر كتابا معروفا لدى باحثي الدراسات المستقبلية هو(The Image of the Future) عام ١٩٦١ ثم كتابه الهام(Prognostics) عام ١٩٧١، مما ترك أثرا على الحكومة الهولندية تمثل في تأسيس وحدة الدراسات المستقبلية عام ١٩٧٤، على غرار تلك التي سبق وأنشأتها الحكومة السويدية عام ١٩٧٣ بمبادرة من رئيس الوزراء أولاف بالمه تحت اسم سكرتارية الدراسات المستقبلية التابعة لرئاسة الوزراء.

وشرعت بريطانيا عبر جامعة ساسكس(Sussex) بتأسيس وحدة للدراسات المستقبلية تركزت جهودها على تطوير التكامل المنهجي(Interdisciplinary) ونقد النماذج الدولية. أما الدول الاشتراكية(سابقا) فقد تركزت جهودها في مجال الدراسات المستقبلية على المتغيرات المادية لا سيما الاقتصادية والتكنولوجية منها وأثرهما على مستقبل الظاهرة الاجتماعية، ولم تعر الدراسات المستقبلية الاشتراكية الأبعاد الفردية أو الجوانب المعنوية أهمية تذكر(معلوم أن فرويد ومدرسة التحليل النفسي بقي ممنوعا في الجامعات السوفييتية حتى الستينات من القرن الماضي). وقد ساهمت أكاديمية العلوم السوفييتية بفروعها المتعددة في مجال التطوير النظري للدراسات المستقبلية لا سيما في مجال ما عرف بالندوات المستقبلية التي نشطت بشكل ملحوظ منذ عام ١٩٦٧ من خلال ندوة كييف ولينينغراد، وبرز العالم السوفييتي إيغور لادا(Igor Bestuzhev Lada) في هذا المجال.

وتتميز المدرسة السوفييتية في الدراسات المستقبلية بالآتي:[١٤]

١ –التخصص: أي تركيز الندوات الدورية على موضوع بعينه، فندوة لينينغراد الدورية ركزت على أثر ظاهرة التحضر(Urbanization) على الاستقرار السياسي،

بينما اقتـصرت جهود ندوة كييف على تأثيـر التكنولوجيا على الاستقـرار السياسي، وتخصصت ندوة فيلينـيس في التنبؤات الإقليمية حيث يتم التركـيز على إقليم معين ثم تحدد الأولويات التي يجب ألأخذ بهـا في الإقليم من خلال الربط بين الامكانيات المتاحة وسلسلة البدائل المتوفرة لإنجاز خطة ما.

٢-الربط بين نتـائج الدراسـات في مـختلف القطاعـات (وهو مـا كـان يعـوز المدرسة الأمريكية في بداياتها)، ونتج عن ذلك ظهور تقنية المصفوفة التي أشرت لها سابقـا وتقنية دولاب المستقـبلات (Futures Wheel) التي تربط بين الظاهرة والنتائج غير المبـاشرة وغير المتوقـعة لها. أما في الدول النامـية، فقد كان للدول الفـرنكوفونية السـبق في هذا المجال بحكم الـتأثر بالجـهود الفـرنسـية، كـما أن بعض دول أمـريكا اللاتينية لا سـيما الأرجنتين والمكسـيك عرفت محاولات في هذا المجـال. وربما كان العالم العـربي آخر الآخـذين بهذا الموضوع، فـلم تدخل مادة الدراسات المسـتقـبلية كموضوع أكاديمي في الجامعات العـربية إلا في منتصف الثمانينات من القرن الماضي ولكنها بدأت في الانـتشار فيـما بعد، وإن كـان يغلب عليهـا الدراسات الانطباعـية والفقيرة في توظيف التقنيات العلمية المعتمدة في هذا المجال.

ثالثا: مرحلة النماذج العالمية:

يلاحظ على المرحلة السـابقة في تطور الدراسـات المستقـبلية أنهـا تركزت على المستـقبل وقـد نظر له من زاوية دولة مـعينة أو أقليم مـعين، إلا أن تطورا معـينا نقل الدراسات المستقبلية من مستوى الدولة الواحدة أو الاقليم الواحد إلى مستوى العالم ككل، فأصبح التركيز على مستـقبل المجتمع الدولي أو النظام الدولي أو موضوعات ذات شأن دولي كأسلحة الدمار الشامل أو الإرهـاب أو التدخل الإنساني أو البيئة .. وهي موضوعات لا تنحصر في إطار دولة أو اقليم.

وربما كـان لنادي روما السـبق في هذا المجال، فـقد عـقد اجتـماعـاً ضم رجلي الأعـمال الايطاليين أوريليـو بيشي والمديـر العلمي في منظمة التـعاون الاقـتصـادي والتنميـة الكسندر كنغ عام ١٩٦٧، وتبين للطرفين أن هناك مشكلات تهـدد المجتمع الدولي مثل الزيادة السكانية واستنزاف الموارد الطبيعية والفقر..الخ، وأن المؤسسات الدوليـة عاجـزة عن التصـدي لهذه المشكلات. واسـتنادا إلى هذه الأفكار عـقد أول اجـتمـاع في رومـا عام ١٩٦٨ وضم ثلاثـين عالما من عـشـر دول، وأطلق على هذا

الاجتماع اسم نادي روما. ركّزت دراسات نادي روما على الربط بين ظاهرة الاعتماد المتبادل المتزايدة بين المجتمعات وبين تطوير تقنيات الدراسات المستقبلية لمعرفة الاحتمالات المختلفة للظواهر العالمية، وقد كان للتقرير الأول لنادي روما صدى كبير لا سيما نتيجة النظرة التشاؤمية لمستقبل العالم التي طغت على التقرير وتنبأت بالكارثة الدولية.(١٥) وتبع نادي روما جهود أكاديمية أخرى تركز على المستوى العالمي مثل نموذج ليونتيف وباريولوتشي..الخ.

وتقوم أسس الدراسة المستقبلية في النماذج العالمية على:

١-تحديد المتغيرات التي تؤدي إلى انهيار أو بقاء النظام الدولي في حالة توازن، ولعل أهم الأفكار التي برزت في هذا الجانب هي أفكار العالم المعروف بروغوجين(Progogine) عن فلسفة عدم الاستقرار (Philosophy of In-stability) والتي كان لها أكبر الأثر على مفهوم النظام في الدراسات المستقبلية.

٢-تحديد ميكانيزمات التكيف المتوفرة للنظام الدولي لمواجهة التغيرات المحتملة مثل دراسة مساحات الأراضي الزراعية لمواجهة الزيادة السكانية أو العلاقة المستقبلية بين سباق التسلح والفقر.

٣-تحديد قدرة الوحدات الدولية القائمة على تعبئة مواردها لمواجهة التغيرات.

٤-تحديد المسوغات القانونية التي تبرر التدخل من القوى الخارجية لضبط الخلل على المستوى الدولي.

٥-اعتبار عملية التغير هي القاعدة.

واستنادا لهذه الأسس أخذ الجانب المنهجي في الدراسات المستقبلية في إطار النماذج العالمية الخطوات التالية:

١-التقسيم الجغرافي للعالم ، حيث يقوم النموذج على تقسيم العالم إلى عدد معين يختلف من نموذج لآخر ، ويتم التقسيم على أساس معيارين هما التجاور الجغرافي وتقاليد التفاعل التاريخية.

٢-تحديد عدد من القطاعات(السياسية والتكنولوجية والاقتصادية ..الخ) واعتبار هذه القطاعات نظما تطوي بداخلها نظما فرعية(تقسيم الاقتصادي إلى فروعه المعروفة)

٣-دراسة التفاعل بين القطاعات والأقاليم على أساس التأثير المتبادل بينهما، وتتم الدراسة في هذا الجانب على أساس التأثير الوظيفي بين القطاعات في الأقاليم

والأساس الجغرافي من خلال تأثير كل إقليم على الأقاليم الأخرى.

٤-تحديد اتجاهات التفاعل لتحديد الاحتمالات المستقبلية عبر استخدام تقنيات الدراسات المستقبلية.

ومن غير الممكن تناول النماذج العالمية دون التوقف عند أحد اهم علماء هذا الميدان والذي صنفته الجمعية العالمية للدراسات المستقبلية كأهم عالم في هذا المجال وهو العالم الأمريكي بكمنستر فولر(Buckminister Fuller)، ويعد فولر من أبرز رواد المدرسة المعيارية في الدراسات المستقبلية لا سيما تركيزه على احتمال تحقيق السلم الدولي، ولعل نموذجه الذي أطلق عليه اسم اللعبة العالمية (Great Logistic Game) يستحق منا تلخيصا له.(١٦) بنى فولر قبة تعادل مساحتها مساحة ملعب كرة السلة ورسم عليها خريطة للعالم أبرز فيها كل التضاريس وربطها بالحاسوب الذي يضم قاعدة معلومات ضخمة عن الموارد العالمية والاتجاهات الانسانية والاحتياجات والمشكلات الدولية..الخ، ووضع هدفا لكل باحث يتمثل في محاولة وضع أفضل معادلة لتحقيق أفضل النتائج في ضوء المعطيات المتوفرة، فعلى سبيل المثال لو كانت دالة النموذج هي تقليص الحروب فإن المعادلة يجب أن تحقق استخدام الموارد المتاحة فقط لتحقيق هذه الدالة في أقصر فترة ممكنة (وبديهي أن ذلك يحتاج دراية واسعة في التحليل الرياضي).

الخلاصة:

يمكن القول إنّ تطور الدراسات المستقبلية سار باتجاهين:

١-اتجاه المؤسسات ومراكز الأبحاث والدوريات العلمية في هذا الجانب، نحو دراسات مستقبلية ذات توجه عالمي أكثر منها إقليمي أو لدول معينة، وذات طابع شمولي أكثر منها التخصص في قطاع معين دون غيره، ويتضح ذلك في أن في أوروبا حاليا ١٢٤ هيئة تعمل في مجال الدراسات المستقبلية. لكن اللافت للنظر في هذا الجانب أن ٦٧ ﷺ من الدراسات المستقبلية تقوم بها الشركات متعددة الجنسية والمؤسسات العسكرية، كما أن ٩٧ ﷺ من هذا الانفاق على الدراسات المستقبلية يتم في الدول المتطورة.

٢-الاتجاه المنهجي في الدراسات المستقبلية:إذا افترضنا أن دراسة العالم الفرنسي كوندورسيه والتي عنوانها (Sketch for a Historical Picture of the Progress

(of the Human Mind عام ١٩٧٣ أول محـاولة للنظر في الدراسات المستـقبلية على أسس منهـجية علمـية فإن تطور الدراسـات المستقـبلية في هذا الجـانب مرّ بالمراحل التالية:

١-تغليب منهج الإسقاط والحدس والمنظور التجزيئي في المرحلة الأولى.

٢-تطوير المناهج الكمـية والاسـتقـرائية مثـل المصفوفـات الرياضيـة والدواليب والسيـناريوهات ونظرية الاحـتـمـالات والثـلاثيـات والمسـافـة واللعب والمحاكاة..الخ من التقنيات.

٣-بدأت المرحلة الثالثة بالميل التدريجي نحو المنظور الكليّ على أساس أن الكل أكبر من مجموع أجزائه، وترتب على ذلك سلسلة من النتائج:

أ- التحول من مفهوم القوة على أسـاس الكم إلى القوة على أساس النتيجة المترتبة عليها.

ب- التحـول بمفهوم مـيزان القوى على أسـاس الثقل المعادل الذي عـبّر عنه جنتز في القرن التاسع عشر إلى مفهوم الترابط.

ج- التحول التدريجي للنظر للعلاقات الدولية من علاقات دولية صفرية إلى علاقات دولية غير صفرية مع كل ما يترتب على هذا التحول من نتائج.

الهوامـــــــش

(١) لمزيد من التـفاصـيل حول مـفهوم الزمـن انظر:عالم الفكر ، ع٢، المجلد الثـامن (يوليو –اغـسطس) ١٩٧٧، ص١١٠-١٤١.

(2) Edward Cornish-The Study of the Future,World Future Society, Washington. 1977, pp.83-92

(3) Fred L. Polak:The Image of the Futurer: Enlightening the Past, Orienting the Present, Forecasting the Future 1st vol. Oceana Publications,1961

(4) Keniche Ohmae: The Borderless World: POWER Strategy in the Interlinked Economy, Fontana, London. 1990

(5) Alvin Toffler; Future Shock, Random House, N.Y, 1970.P.181

(٦) وليد عـبد الحي:مـدخل إلى الدراسات المسـتقـبلية في العلوم السـياسيـة، المركز العلمـي للدراسات السياسية، عمان ٢٠٠٢.ص٦٢-٦٤.

(٧) Edward Cornish; Op. Cit. pp 70-72

(٨) وليـد عبد الحـي:تطور مناهج الدراسات المسـتقـبلية في العـلاقات الدولـية، ورد في حـمدي عـبد الرحمن(محرر)المنهج في العلوم السياسية، جامعة آل البيت، ١٩٩٨، ص١٢٩.

٩ –حول تقنيات الدراسات المستقبلية أنظر بالتفصـيل :وليد عبد الحي الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، عيون ، مراكش.الطبعة الثانية، ١٩٩٢. ص٢٣-١٤٥.

(10) Timothy Mack:The Subtle Art of Scenario Building,Futures Research Quarterly, Vol.17. No.2, 2001. pp12-19

(11) Bertrand de Jovenel:The Art of Conjecture,Translated by Nikita Lary, Basic Books, N.Y. 1967. passim

(١٢) حول تفاصـيل هذا المنهج:انظر :وليد عبـد الحي :تحول المسلمات في نظرية العلاقـات الدولية، دار الشروق، الجزائر، ٤٩٩١، الفصل الأول.

(13) M.Mannermaa: New Tools and Knowledge for Sustainble Futures, Futures, vol.28, no, 6/7, 1996. pp.34-36

(14) Social Sciences"USSR Academy of Sciences, Moscow, vol. xvi, no.1, 1985, pp.225-229

(15) Forrester, ay W. World Dynamics, Cambridge, Allen Press, 1971

(15) Globel Medard: The World Game at 2000, The Futurist,v olxxi, no.5, Sep-Oct. 1987



التاريـــخ والوعـــي بالتاريـــخ

د. حسن حنفي ◆

أولا: التاريخ بين التاريخية والخطابية

ليس الهدف من دراسة التاريخ مجرد معرفة الحوادث الماضية وتراكم المعلومات من الوثائق والحفـائر والمخطوطات وأمهات المصادر الأولى. فذلـك وقوع في النزعة التاريخية Historicism التي سادت الدراسات التاريخية في الغرب في القرن الماضي خـاصـة في ألمانيـا وفـرنسـا. وهو أيـضـا وقـوع في الرد التـاريخي Historical Reductionism الذي نبهت عـليه الدراسات التـاريخيـة المعاصرة وحـذرت منه. ويعني رصد الوقائع التاريخية، الواحدة تلو الأخري، دون معني أو دلالة أو قانون، وتغليب المكان على الزمـان، والانقطاع على الاتصـال. ويشبـه ذلك أيضـا «الحوليـات» التي ترصد الحـوادث عاما بعـد عام دون رؤية لمسار التاريخ أو قـصده أو غايتـه. وكذلك كتب «الطبقات» القديمة التي ترصد علماء كل طبقة وفقـاءهها وصوفيّيها ومتكلميها وفلاسفتها ومحدثيها ومـفسريها دون رؤية لصراع الأجيال أو مسار التاريخ أو تطور العلم أو بنائه. ليس التاريخ مجرد رصد وقائع كـأننا في متحف للتاريخ بل هو قصد وعي جماعي يصب في الوعي الفردي. التاريخ هو جذر الوعي وأساسه. ليس مجرد

◆ باحث وأكاديمي من جمهورية مصر العربية.

تصوير لفيلم مضي في مناظر متعاقبة بل المهم هو المسار والقانون، وروح التاريخ.

لقد كانت النزعة التـاريخية الوضعية في الغرب رد فـعل على النزعة المثالية التي مثلتـها مفـاهيم روح التاريخ، وروح العصـر، وروح الشعب، التي تتحكم في مـسار التاريخ علـى نحو حتـمي بحيث تصـبح الإيرادات الحرة للأفراد والشـعوب مـجرد أدوات لتحـقيق المصـير التاريخي العـام. كان أوجـست كونت رد فعل عـلى هيجل ورؤيتـه للتـاريخ، هذه النزعـة التي تضحـي بالدراسات التـاريخـيـة من أجل النسق الفكري، وتتنـازل عن البـحث العلمي من أجل البـناء المذهبي. فـيـتـوارى التـحليل لصالح التركيب، والخاص لصالح العام، وتتـحول دراسة التاريخ إلى فلسفة التاريخ، تعبر عن المذهب أكثر مما تعبر عن التاريخ.

ولا يعني ذلك في المقـابل الوقوع في الخطابة السـياسـية أو الحمـاس الوطني أو الوعظ التاريخي باسم «الدرس المسـتفاد» أو «العبرة» كرد فـعل على الرد التاريخي. الخطابة ليست علمـا، والحماسة ليست تحلـيلا، والوطنية ليست ابتـساراً للماضي أو انتقاء للحظات التـاريخ خارج سياقهـا. إن الحماس للحاضر لا يعني مجـرد إسقاطه على الماضي والإشادة به. فالماضي لـيس أنشودة يغنيها الحاضـر بل هو مسار تاريخي في وعي الجمـاعة. في الخطابة يتحول الـتاريخ إلى أدب، والشخصـيات إلى أبطال، والحـوادث إلى نماذج، والعلم إلى أخـلاق. إنما التـحـدي هو إيجـاد طريق ثالث بين هذين النقـيـضين يقـوم على فلسـفـة في التـاريخ تربط بين دراسـة التـاريخ والوعي بالتاريخ. فعلى أساس الوعي بالتاريخ تتم دراسة التاريخ. فدراسة الحركة الوطنية في عصر تتأزم فيه هذه الحركة يساعد على حل الأزمة. ودراسة الحركة العمالية في عصر تخبو فيه هذه الحركة يساعد على معرفة جذور الأزمة الممتدة عبر التاريخ. القصد من دراسة التـاريخ ترسيخ الوعي بـالتاريخ، وتحويل دراسـة التاريخ إلى وعي بـالتاريخ. الإنسـان كائن تاريخي، ومـعرفـته بالعـالم تصب في تاريخـه. وإذا كان التـاريخ هو الزمـان فإن الإنسـان وجود زمـاني، يصب زمـان التاريخ فـيـه. وقد لاحظ فـلاسفـة التـاريخ من قبل، هردر وكـانط ولسنج وابن خلدون أن أعمـار التاريخ هي مـراحل العمـر. التاريخ هو العمر الكبـير، والإنسان هو التـاريخ الصغير. الهـدف من دراسة التاريخ هو تنمية الوعي الـتاريخي وتعميقه. دراسة التـاريخ ليست غاية في ذاتها من أجل عمل أرشـيف للتاريخ خارج الوعي القومـي بل وسيلة لتعمـيق الوعي القومي ومده بخبرات تاريخـية سابقة تساعده على رؤية الحاضـر ومكوناته التاريخية. لذلك

يمكن دراسة التـاريخ عن طريق قراءة الحاضـر في الماضي. فالحاضـر ما هو إلا تراكم للماضي. وبالرغـم من وقوع الحوادث في تعـاقب الزمان Diachronism إلا أن هناك بنية للحـوادث في المعية الزمـانية Synchronism. الحاضـر هو الذي ينير الماضي عن طريق اختيار الموضوعات واستنتاج النتائج. التجربة التاريخية الحية الحاضرة هي التي تنير التاريخ الوثائقي الحفائري النصي الميت. لا يعني ذلك مجرد إسقاط الحاضر على الماضي بمعنى التشـويه وسوء الغزو الاستـعماري الأوروبي للاستيـلاء على الثروات المادية والبشـرية ثم إيجاد المبررات الحضـارية لذلك مثل تمدن الشعوب المخـتلفة. إنما يتم الربط بين الماضي والحاضر داخل الوعي القومي الواحد لتـحقيق الاستمرارية في الشخصية التاريخية والكشف عنها ورصد مراحل تطورها ومسارها في التاريخ. وقد سمي برجـسون ذلك «الحركـة التراجعيـة للحقيـقة» Le movement rétrograde du vrai أو ترائي الحـاضـر في الماضي Le mirage du Présent au Passé. ويمكن أيضـا قـراءة الماضي في الحـاضـر. فـالماضي مـا هو إلا مكون للحـاضـر، عـودا على بدء. ومادامت هناك بنية ثابتة في التاريخ فلا يهم أين تتم دراستها في الماضي أو الحاضر أو التنبؤ بهـا في المستقـبل. ففي المجتـمعات التـاريخية مـثل مجتـمعات آسـيا وأفريقـيا وأمـريكا اللاتينيـة مازال التـاريخ حـياً في وجـدان الناس. وقـد يكون الماضي أكثـر حضورا في الحاضر من الحاضر نفسه. فالناس توجد بالتاريخ وتعيش في التاريخ إلى حد أن طغي الوعي التاريخي، بـاعتباره وعيا بالماضي، عـلى الوعي بالحاضر والوعي بالمستقبل. فنشـأت فيها الحركات السلفية التي تدعو إلى الـعودة إلى الماضي باعتباره هو الطريق الوحيد للنهوض بالحاضر واللحاق بالمستقبل. فسقوط غرناطة يتراءى في احتلال القدس.

ولا تنفـصل هاتان الحـركـتـان، قـراءة الحـاضـر في الماضي، وقـراءة الماضي في الحـاضر. فـهمـا اتجاهان لحـركة واحـدة، الذهاب والإياب، سـماها هوسـرل المنهج التراجعي الـتقدمي Regressive- Progressive Methode. قراءة الحـاضر في الماضي تجعل التجربة الحـية أساسا لفهم النص التاريخي، وقـراءة الماضي في الحاضر تكشف عن المكونات التـاريخيـة في الحاضـر. دراسة التـاريخ تتم إذن في وعي المؤرخ الذي يتقـابل فيه الماضي والحاضـر. فلا يوجد تاريخ بلا مؤرخ، ولا يوجـد مؤرخ بلا وعي تاريخي. لذلك كان الوعي بالتاريخ هو شرط دراسة التاريخ.

وعلى هذا النحـو تتحـقق وحدة شخـصيـة المؤرخ بين دراستـه للتاريخ ووعـيه

بالتاريخ، بين دوره كعالم ورسالته كمواطن. فلا يصبح علمه في جانب وحياته في جانب آخر، مهنته منفصلة عن رسالته. بل يغذي كل منهما الآخر، علمه يصب في حياته، وحياته تنير علمه. عندئذ تصبح دراسة التاريخ علم تحليل الوعي التاريخي.

ثانيا: لماذا غاب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر؟

تثير الحالة الراهنة للوعي بالتاريخ ثلاثة تساؤلات: الأول، هل غاب الوعي التاريخي في وعينا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية؟ والثاني، لماذا غاب الوعي التاريخي في تراثنا القديم، وهل هذا الغياب القديم هو المسؤول عن الغياب الحاضر؟ والثالث، لماذا لم تنشأ لدينا فلسفات في التاريخ تقوم على مفهوم التقدم والمراحل، تعطي الأولوية للمستقبل على الماضي؟

ومحاولة الإجابة عن السؤال الثاني: لماذا غاب الوعي التاريخي في تراثنا القديم قد تكون الإجابة عن السؤال الأول: هل غاب الوعي التاريخي في وعينا المعاصر نظرا لأن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي. فهل غاب الوعي التاريخي في تراثنا القديم ولماذا؟ ولما كان التراث القديم مجموعة من العلوم النقلية الخالصة والعلوم العقلية الخالصة كان السؤال: هل غاب الوعي التاريخي عن هذه العلوم ولماذا؟

لقد نشأت العلوم العقلية النقلية الأربعة عندنا، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة وعلوم التصوف تكاد تكون خالية من الوعي بالتاريخ باعتباره تقدماً وحركة إلى الأمام وارتقاء وتكاملا يكون الحاضر فيه أكمل من الماضي، والمستقبل أزهر من الحاضر. ولما كانت هذه العلوم هي المكون الرئيسي لموروثنا الثقافي فقد غاب الوعي التاريخي عن وجداننا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية وبالرغم مما مررنا به من أزمات العصر ومازلنا نمر، تهدد الوجود والكيان. ففي علم أصول الدين سادت العقائد الأشعرية بعد أن تبنتها الدولة، وأصبحت عقيدة الفرقة الناجية في مقابل عقائد المعارضة. تعطي العقائد الأشعرية الأولوية للإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية، في حياة الإنسان ونظام العالم ومسار التاريخ في صنع الأحداث فالإرادة الإلهية تسيطر على حياة الإنسان من الحياة إلى الممات. لا يفعل الإنسان شيئا إلا إذا شاء الله. الأرزاق والأسعار، والفقر والغنى بإرادة الله. ولا يكسب فعلا إلا إذا أعطاه الله القدرة على ذلك. كما تسيطر الإرادة الإلهية على

جميع ظواهر الطبيعة التي تخرج عن سيطرة الإنسان. فالسهم لا يصل إلى الرمية إلا بإرادة الله. وقد يتوقف الحجر الساقط من أعلى إلى أسفل في الهواء إذا شاء الله. والإرادة الإلهية هي التي تحرك التاريخ وتقيم الدول وتقوضها. الله هو الذي يبعث المجتمعات ويقضي عليها. نجى نوحاً واهلك قومه. كما نجّى موسى ومن معه وأهلك فرعون. ونجى يونس في بطن الحوت وأهلك عاداً وثمود. ونجى الكعبة وأهلك أصحاب الفيل. فلم يعد للإنسان فعل مستقل في مجتمعه أو في الطبيعة أو في التاريخ. الإنسان مجرد ظاهرة تخضع للفعل وليس عاملا فعالا. والوعي التاريخي لا ينشأ إلا إذا كان الإنسان خالق فعله، مسؤولا عما يحدث في مجتمعه، وفعالا في التاريخ. وهو التصور الذي ساد في عقائد المعتزلة في الجمع بين التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعند بعض الفرق في ضرورة التوحيد بين الإيمان والعمل والثورة على الإمام، وعند آخرين في حتمية ظهور الإمام الذي يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا. وكان التاريخ في علم أصول الدين خارج عن العالم، أما تاريخ الوحي في النبوة، التاريخ الماضي أو تاريخ الإنسانية بعد البعث، تاريخ المستقبل. أما الحاضر فلا تاريخ له. ينهار التاريخ جيلا بعد جيل، وقرنا بعد قرن اعتمادا على بعض الأحاديث مثل «خير القرون قرني ثم الذي يلونه» أو «الخلافة من بعدي ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود» أو سوء تأويل لبعض الآيات مثل ﴿فخلف من بعدهم خلف، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات﴾ أو بعض الأقوال المأثورة مثل «نعم السلف وبئس الخلف»، أو «ما ترك الأولون للآخرين شيئا». أصبح التطور يعني الانتقال من الإيمان إلى الكفر، ومن الكمال إلى النقص، ومن العلم إلى الجهل، ومن الفضيلة إلى الرذيلة، من العصر الذهبي إلى عصر الانهيار. ومن ثم كان التقدم بالضرورة عوداً إلى الماضي ولحاقاً بما فات. أصبح القديم، وليس الجديد، من أوصاف الذات. ولم يبق في موروثنا الثقافي ما حاولته الكرامية من قبل من جعلها الله محلاً للحوادث، ربطا بين الله والتاريخ كما هو الحال في فلسفة التاريخ في الغرب الحديث، هردر وفيكو وكانط ولسنج وهيجل. تلك دلالة قدم القرآن وحدوثه. فالقرآن قديم، كلام الله الأزلي يتجاوز الزمان والمكان. واستبعد القول بحدوث القرآن مع أنه نزل من العلم الإلهي في زمان ومكان على فترات متتالية، مقروءا باللسان، محفوظا في الصدور، مفهوما بالعقول، مطبقا في المجتمعات.

وفي علم أصـول الفـقـه، عـلاقة الأدلة الشـرعـيـة الأربعـة: الكتـاب، والسنة، والإجماع، والقـياس علاقة تنازليـة، من النص إلى الواقع. الكتاب نص أول، والسنة نص ثان في عصـر أول. والإجماع نص ثالث في عصـر ثان. والاجتهاد قـياس على نص في كل عـصـر. النص هو الأسـاس في الأدلة الشرعـيـة الأربعـة وليس الواقع والتـاريخ. والتاريخ أيـضا انهـيار تـدريجي في المعيـار من النص الأول حـتى النص الأخير. فلا اجتهاد فيما فـيه نص. وشرع من قبلنا ليس مصدرا للتشريع ومن ثم يبدأ التاريخ بالنص الأول كقطع فيه دون اتصال. ومنطق التفـسير هو منطق اللغة: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقـيد. والحقيقة أفضل من المجاز، والظاهر أيقن من المؤول، والمحكم أصوب من المتشابه، والمبين أدق من المجمل، والمقـيد أكثر أمنا من المطلق. والمؤمن يتـمسك بالمحكم في حين أن الذي في قلبه زيغ ومـرض يقع في المتشابه. فوقع التـشريع في حرفيـة النص، وقلّت حرية التأويل التي تعطي إمكانية للفـعل في التاريخ والحركة المستقلة فـيه. الأحكام أحادية في المعني وقـيد على التـاريخ. والتـشابه تعـدد في المعني وفـعل حر في التـاريخ. ثم تغلبت الأحكام على المقـاصد، الحلال والحرام علـى درء الأضرار وجلب المنافع. ثم تغلبت أحـكام التكليف، الأوامـر والنـواهي على أحكام الوضع، الـسـبب والشـرط والمانع حتى أصبح التشريع صوريا بصرف النظر عن أحوال الناس وضرورات الحياة ومـوانع تطبيق الحـدود، فضـمر الفـعل، وزاد الالتـزام، وعم القيـد، وقلت الحركـة، وامتنع التـجديد، وندر الإبداع. والوعي التاريخـي لا ينمو إلا بتغليب المتـحول على الثابت، والتجديد على التقيد، والإبداع على النقل، والحرية على العبودية.

وانقسمت علوم الحكمة إلى منطق وإلهيـات. المنطق علم معياري يعصم الذهن من الخطأ، منطق صوري خالص دون منطق للمجتمع أو منطق للتاريخ. والطبيعيات إلهيات مـقلوبة، سلب للعالم حتى يكون الإيجاب لله وحـده. الطبيعة ناقصـة، فانية فاسدة. أتـت من عدم، وتنتهي إلى عدم. والإلهـيات علوية مفارقـة، تنأى عن العالم وتتجاوزه. فأين الإنسانيـات والاجتماعيات والتاريخيات؟ لقـد حاول إخوان الصفا إضافـة جزء رابع هو الناموسيـات والشرعيـات ولكنها ظلت بلا تاريخ. كمـا تصور الفـارابي وإخوان الصـفا مـدينة مثـالية لا وجـود لها في الواقع. والتـاريخ هو تاريخ المجتمعـات الفعلية الموجودة في الزمان والمكان. لا ينشـأ التاريخ إلا في عالم ثابت له قـوانين تطوره ومنطقـه. ولا يتحـقق التـاريخ إلا بفـعل الفرد والجـمـاعة. والإنسـان

والتاريخ عصبا الوعي التاريخي وكما ينقصان في علم أصول الدين ينقصان أيضا في علوم الحكمة.

وفي علوم التصوف كان الطريق الصوفي صاعدا إلى أعلى، متدرجا في المقامات والأحوال، خارجا عن العالم وليس داخلا فيه. العالم مأساوي يتقاتل عليه طالبو السلطة، ويسقط فيه الشهداء من الأئمة وآل البيت. وهو طريق نازل، وكشف تدريجي للوحي في تاريخ النبوة كما عرض ابن عربي في «فصوص الحكم». الطريق الصوفي حركة رأسية مزدوجة ، من أدنى إلى أعلى بالرياضة والمجاهدة عبر الأحوال والمقامات، ومن أعلى إلى أدنى في الحلول والاتحاد. والتاريخ لا يظهر إلا في حركة أفقية مزدوجة، من الخلف إلى الأمام في التقدم، ومن الأمام إلى الخلف في التخلف. كما عاش الصوفية كالفلاسفة في مدينة مثالية خارج العالم، مدينة الأقطاب والأبدال مثل ابن عربي، وقليل منهم من عاد إلى العالم، ودخل في معاركه مثل الحلاج.

وفي العلوم النقلية الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه غائب عن التاريخ أيضا باعتباره وعيا بالتاريخ بالرغم من وجود عناصر فيها كان يمكن أن تكون جذورا للوعي التاريخي. فاقتصرت علوم القرآن على الكلام والنصوص خارج التاريخ في حين تدل «أسباب النزول» على أولوية الواقع على الفكر. يدل نزول القرآن منجما مفرقا على أنه استجابة لأسئلة في الزمان والمكان طبقا للحاجة وتلبية لمطلب. كما يدل «الناسخ والمنسوخ» على وجود الزمان والتطور والتغير وتكيف الشريعة طبقا للقدرة والأهلية. كما يبدو التاريخ في التمييز بين المكي والمدني، بين العقيدة والشريعة، بين التصور والنظام. وتحيل الشريعة والنظام إلى الصراع الاجتماعي والسياسي والتاريخي.

وفي علوم الحديث يظهر التاريخ في الرواية، خاصة في السند وأنواعه من تواتر وآحاد. التاريخ هنا هو تاريخ الرواية، تاريخ القول وليس تاريخ الحدث. التاريخ هو «الأخبار»، العلم بأقوال السابقين ونقلها نقلا صحيحا. الخبر هو مادة التاريخ. والفعل لا يتجاوز فعل الرسول أو فعل يقره الرسول. فالسنة قول وعمل وإقرار. التاريخ نقل من الماضي إلى الحاضر وليس توجها نحو المستقبل. ويكون النقل صحيحا إذا كان مطابقا دون زيادة أو نقصان. وكل فعل مستقبلي في التاريخ هو تأسس بالنموذج الأول، القدوة الحسنة.

وفي علوم التفسير كان المؤرخون هم المفسرون مثل الطبري وابن كثير. وكما

تمت كتـابة التاريخ بطريقة الحـوليات كذلك تم التفـسير بنفس الطريقـة، سورة وراء سورة، وآيـة تلو آية. وكمـا تقطعت الحوادث وأصـبحت بلا رابط بينـها وبلا مـسار كذلك تقطعـت السور والآيات، وتجزأ الموضـوع الواحد بلا موقـف أو بنية أو رؤية. كـان التفـسيـر يعني جـمع أكبـر قدر ممكن من المعلـومات التـاريخيـة حول السـور والآيات، مـعلـومـات في ذاتهـا دون توظـيف في تحـريك الواقع أو إحــداث تقـدم اجتماعي باستثناء التفسيرات الإصلاحية الحديثة.

وفي علوم السيرة يغـيب التاريخ كلية. فالرسول زعامـة تأتي من خارج التاريخ، تشق التاريخ، وتحدث تصدعا فيه ثم تتركه. صحيح هناك القدوة والسنّة لمن أتى بعده ولكنه تاريخ اقـتداء وتأسس. المعـيار في الماضي كمـا هو الحال في القـياس. السـيرة تاريخ شخـصي للعظماء وليست تاريخـا للشعوب. البطل يصنع التـاريخ، والتاريخ ليس له كـيان مسـتقل بذاته عن فـعل الأبطال. وتتداخل السـيرة مع الخـيال الشـعبي والملاحم والسير للأبطال والفاتحين حتى ينعدم الفرق بين التاريخ والأسطورة.

وفي علوم الفقـه تطغى العبـادات على المعاملات فـيغيب التـاريخ نظرا لأولوية الأفراد علـى الجماعـات، وأولوية الأفعـال على العلاقـات. هي كلهـا أفعال نمطـية، مطابقة، تـخلو من الصراع والجدل. ويأتـي الجهاد كـأحد الأبواب المتأخـرة في العلم وهو عصب التاريخ وطريق فتوح البلدان.

أما العلوم العقلية الخالصـة فإنها بطبيعتها خاليـة من التاريخ. فالعلوم الرياضية، الحسـاب والجبـر والهندسـة والفلك والموسيـقي. علوم صورية خـالصة تهـدف إلى معـرفة القوانـين، عمليات عـقلية خالـصة بلا مادة. والعلوم الطبـيعـية علوم تدرس ظواهر الطبيعة الحاضرة دون تاريخ. فالطبيـعة والكيمياء، والطب والصيدلة، والنبات والحيوان، تدرس الـظواهر في حالتها الراهنة دون تاريخـها. فالتاريخ جـزء من البنية وليس موضوعا مستقلا بذاته. تاريخ الطبيعة هي الطبيعة، وتاريخ النبات هو النبات.

أما العـلوم الإنسانيـة، اللغة والأدب، والجـغرافيـا والتاريخ فـإنها علوم مـرتبطة بالإنسان لـغة وأدبا وأرضا وعـمرانا. تاريخ كل علم جـزء من العلم وليس منفـصلا عنه. تاريخ اللغـة جـزء من اللغـة، وتاريخ الأدب جزء من الأدب، وتـاريخ طبقـات الأرض جزء من الأرض.

وأخيـرا ظهر ابن خلدون في التـاريخ ليؤسس الوعي التـاريخي متجـاوزا رصد الحوادث إلى رؤية للتـاريخ العام وفلسـفة للتاريخ الخـاص ومحـددا مسارا تاريخـيا

للحضارة العربية، يجمع بين التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والسياسة والثقافة في علم جديد هو علم العمران. ينقد آراء المؤرخين السابقين في الاعتماد على الروايات غير الصحيحة ويستبدل بها استقراء حوادث التاريخ من أجل اكتشاف القانون الذي يحكم مسارها. نظر إلى مجمل الحضارة العربية على مدي سبعة قرون ووضع قانونا لتطورها، من النهضة إلى الانهيار، من قوة العصبية إلى تفككها، من البدو إلى الحضر بالإضافة إلى أحكامه على العرب ونهضتهم بالنبوة أو الولاية ومدى قدرتهم على التمدن والتحضر[١]. جيلان للنهضة وجيلان للانهيار، فعمر الدورة أربعة أجيال دون خط تراكمي يكتسب الوعي التاريخي فيه درسا من الدورة السابقة. إنما هو عود على بدء، قيام وقعود ثم العودة إلى الصفر من جديد. فإذا كان ابن خلدون قد وضع سؤال «أسباب الانهيار» للقرون السبعة الأولى فهل يمكن لابن خلدون جديد أن يكمل السؤال عن أسباب التخلف في القرون السبعة الماضية ثم سؤال «شروط النهضة» للقرون السبعة التالية؟

ثالثا: الوعي المعاصر بالتاريخ بين الأنا والآخر

ومضت سبعة قرون أخرى ولم يظهر ابن خلدون جديداً يضع هذه القرون السبعة الجديدة في الاعتبار، ويرصد مسارا أطول للتاريخ، ويحقب من جديد تطور الحضارة الإسلامية على مدى أربعة عشر قرنا. والموضوع مثار منذ فجر النهضة العربية الحديثة عندما حاول الأفغاني وضع قانون أخلاقي لتطور المجتمعات يقوم على الشرف والإخلاص والأمانة. كما وضع محمد عبده التاريخ كموضوع جديد في علم العقائد كما هو الحال في «رسالة التوحيد»، واصفا التاريخ كحركة تقدم، فالإسلام انتشر بسرعة لا مثيل لها في التاريخ، مغيرا مسار التاريخ في علم العقائد القديم الذي ينهار جيلا عن جيل، وقرنا بعد قرن، «خير القرون قرني...» منذ جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل[٢]. كما حاول أديب اسحق وضع فلسفة للتاريخ أسوة بفلسفات التاريخ في الغرب التي أدت إلى تفجير الثورة الفرنسية. وكان الطهطاوي قد حاول من قبل كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة محمد ساكن الحجاز مؤسسا الوعي السياسي الحديث على الوعي بالتاريخ. ولكن ظلت محاولته محدودة تجمع بين التراث القديم والتراث الغربي دون منطق محكم. ثم انتهت محاولته على يد اللاحقين عليه مثل أحمد لطفي السيد وطه حسين إلى جعل وعينا

بالتـاريخ جزءا من الوعي بالتـاريخ الغـربي. فزاد قـدر التغـريب وقل قدر الارتبـاط بالتراث القديم. وسار شبلي شميـل، وفرح أنطون، ونقولا حداد، ويعقوب صروف، وإسماعيل مظهر، وسلامة موسى في نفس التيار. فالوعي بتاريخنا هو وعي بالتاريخ الغربي باعـتباره العلم والفلسفـة والثقافة والأدب والفن كـما قال سلامـة موسي في «هؤلاء علموني»، وكلهم من الغربيين(٣). وقد حاول سيد قطب أخيرا بعث التاريخ فكرة ومنهـاجـا رابطا بين دراسـة التـاريخ والـوعي بالتـاريخ كنمـوذج لتـحـديث الدراسات التـاريخية بداية بمفهـوم التاريخ ومنهجه من أجل إذكـاء الوعي بالتاريخ. ولكنها ظلـت محدودة الأثر، حـدسية الرؤية، وجـدانية المسـتوي، قصـيرة المدي في حـاجـة إلى تطـوير ومـزيد من الإحكام العلـمي عن طريق تحليل الوعـي التـاريخي ومناهج دراسة التاريخ(٤).

وأثناء القرون السبـعة التي تلت ابن خلدون عندنا ظهرت فلسـفات التاريخ في الغرب منذ بداية عصر النهضة في القـرن السادس عشر حتى بلغت الذروة في القرن التـاسع عـشر. واكـتـشف الوعي الأوروبي الزمـان الإنساني أو الوجـود الإنسـاني. فاكتشف الزمان التاريخي الذي أصبح فيما بعد الوعي التاريخي. وأصبح يزهو علينا بأنه هو وحـده صاحـب حضـارة الإنسـان والتاريخ. لقـد اسـتطاع الوعي الأوروبي اكتشاف الوعي التـاريخي بعد أن استطاع هردر إعادة تفسير العـناية الإلهية على أنها قانون التاريخ، وأن الإرادة الإنـسانية تحقق الإرادة الإلهيـة، وفهم الأعلى على انه هو الأمـام، وفـهم الأدني على انه هو الخلف، والتـحـول من المحـور الرأسي في تصـور العالم إلى المحور الأفقي. حـاول فلاسفة التاريخ تحقيق التاريخ في مـراحل متمايزة، في مرحلتين، النهضة والـسقوط مثل فولتير وروسو، أو فـي ثلاثة مراحل مثل فيكو، وتورجو، وكومت، من عصـر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البـشر أو من عصر الدين إلى عصر الميـتافيزيقـا إلى عصر العلم أو في أربعة مـراحل مثل هردر وكانط، من الحس والغريزة إلى العاطفة والعقل، أو خمسـة مثل فشته من العقل والغريزة إلى العقل التسلطي إلى العقل الواعي وهو العلم إلى العـقل المهيمن وهو الفن، مرحلتان للتـقدم الأعـمى، ومـرحلتـان للتقـدم الحـر، ومرحلة مـتـوسطة، أو في عـشرة مـثل كوندرسيـه، إيقاع ثلاثي مفصل وتبقي العـاشرة للمستقـبل. كان مقياس التـقدم مثل التنوير: العقل والحرية والطبيعة والعلم والتـقدم والإنسان. وإذا ما بلغ الوعي مرحلته الأخـيرة توقف التـاريخ واكتـمل الوعي: الحـرب والمهارات اليـدوية والتـصنيع عند

بودان، والحرية والديموقـراطية عند فولتيـر، والعقد الاجتمـاعي عند روسو، والمرحلة الإنسانية عنـد فيكو، والمرحلة التجريبـية عند ترجو، والمرحلة الوضعـية عند كومت، والجمع بين النهـائي واللانهائي عند كـوزان، والفن عند فشتـه ونيتشـه، والعقل عند هردر وكانط. ولما انتـهت المرحلة التاريخية الأخـيرة توقف الوعي الأوروبي وبدأ في الانهـيـار كمـا لاحظ اشـبنجلر وتويـنبي، وبدأ الحـديث عن أفـول الغرب وفـقـدان الإحسـاس بالحياة (هوسـرل) وتحويل الآلة إلى إله جـديد (برجسون)، وقـلب القيم (شيلـر)، والعدميـة المطلقة (نـيتشـه)، انتهى الإبداع، وأكـمل الأوروبي دورته، وتم إعلان نهاية التاريخ[٥].

والسؤال بالنسـبة لنا هو: أية مرحلة من التاريخ نحن نعـيش؟ ودون الوعي بهذه المرحلة قد نقوم بدور أجـيال مضت فتنشأ السلفـية عند العامة وتشتد كـما هو الحال الآن. وقد نقوم بدور أجيال قـادمة فتنشأ العلمانية عند الخاصة وتشـتد كما هو الحال الآن. وينشب الخـصام بين الطرفين، حـرب بلا هوادة بين الأخوة الأعداء، وتـنفصم عروة الشـخصـية الوطنيـة. والغالبيـة العظمى لا تدري أي فريق تخـتار، روحـها أم بدنها، مـاضيها أم مـستقبلهـا؟ وتريد الإبقاء على الشرعيـتين معا في حاضـرها. قد تكون المرحلة الحالية، بعد أن مررنا بمرحلة الإحياء، الانتقال من الإصلاح الديني إلى النهضة الشاملة، الانتقال من الكتاب إلى الطبيعة، من القديم إلى الجديد، من الله إلى الإنسان، من النفس إلى البدن، ومن النقل إلى العقل، ومن السلطة إلى البرهان.

دون وعي بهذه المرحلة تتـأرجح الدراسات التاريخـية بين النزعة التاريخـية عند الخاصة والنعـرة الخطابية عند العامة. يتم تحديث الدراسات التـاريخية إذن عن طريق اكتـشاف الوعي التـاريخي ومراحله حتى تـصب الدراسات التاريخـية فـيه، تبلوره، وتوضـحه، وتعـيد إليـه ميـزان التعـادل. لو كان مـتجـهاً نحـو الماضي كانت مـهمـة الدراسـات التاريخـية فك إزار الماضي. ولو كـان غـائبا عن المسـتقـبل كانت مـهمـة الدراسات التاريخية رصد مسار التاريخ من أجل التعرف على طبيعة المرحلة القادمة. وإن كان غـائبا عن الحاضـر كانت مهمـة الدراسات التاريخـية تحيل الوعي لحـاضر، ووصف التاريخ باعتباره تراكما في الوعي الحاضر. إن المهمة الرئيسة لدراسة التاريخ هي الوعي بالتاريخ[٦].

الهوامش

(١) وذلك مثل «في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط»، «في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»، «في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»، «في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك»، المقدمة ص١٤٩-١٥٢، المكتبة التجارية، القاهرة.

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٩٠-١٩٢، مطبعة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦.

(٣) هم عشرون: فولتير، جيته، دارون، فيسمان، ابسن، نيتشه، رينان، دستوفسكي، ثورو، تولستوي، فرويد، سميث، اليس، جوركي، شو، ولز، شفيتزر، جون ديون، سارتر. والواحد والعشرون هو الشرقي غاندي. سلامة موسي: هؤلاء علموني، سلامة موسي للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٦٥.

(٤) سيد قطب: التاريخ، فكرة ومنهاج، دار الشروق، القاهرة.

(٥) انظر: لسنج: تربية الجنس البشري، ص٧٢-٢٠٥، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧، وأيضا، مقدمة في علم الاستغراب ص٦٦٥-٦٧٩، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

(٦) انظر دراساتنا السابقة: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي»، «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟»، «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟»، دراسات إسلامية ص٣٤٥-٤٥٦، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١.



علم الإسلاميات: كيف نطبق مناهج العلوم الإنسانية ومصطلحاتها في قراءة التراث الإسلامي؟

محمد أركون ◆
ترجمة: هاشم صالح

«إن مسألة الأرشيف ليست... مسألة ماض... ولا مسألة مفهوم... وإنما هي مسألة مستقبل، بل إنها مسألة المستقبل بالذات، مسالة جواب ما، مسألة وعد ومسؤولية من أجل الغد. فالانتظار الطيفي للخلاص أو للمخلِّص يبلور مفهوم الأرشيف ويربطه، كما الدين، كما التاريخ، كما العلم نفسه، بتجربة فريدة جداً للوعد»

(جاك ديريدا، الحنين إلى الأرشيف، منشورات غاليليو، باريس، ١٩٩٥).

«وما كان قد بقي غير مفهوم، سوف يعود من جديد كروح معذبة. ولن يستريح قبل أن يجد له حلاً، وخلاصاً»

(فرويد، خمسة دروس في التحليل النفسي. المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٤).

﴿ولكن أكثر الناس لا يعقلون﴾.

صدق الله العظيم، القرآن الكريم، في غير سورة من القرآن الكريم..

◆ باحث و أكاديمي من الجزائر، وأستاذ في جامعة السوربون.

تحت هذا العنوان العريض «كيف نفهم الإسلام اليوم؟» أو كيف نفكر فيه عميقاً أريد الآن أن أجمع عدداً كبيراً من النصوص غير المنشورة، أو المنشورة ولكن المبعثرة في مختلف المجلات والكتب الجماعية، أو حتى في كتبي السابقة التي نفدت منذ زمن طويل. وسوف يشكل هذا الجمع العام والشامل خمسة مجلدات بالكامل. إنّ عناوين هذه المجلدات وكذلك عناوينها الثانوية، تدل في كل مرة على تماسك موضوعاتيٍّ ما، في الوقت الذي يندرج فيه داخل المنظور المعرفي نفسه والاستراتيجيةً نفسها التدخل الفكري والعلمي، هذه الاستراتيجية التي كنت قد حددتها منذ حوالي الثلاثين عاماً تحت عنوان عريض هو : علم الإسلاميات التطبيقية: أعرف أن مصطلح علم الإسلاميات لم يعد مستخدماً منذ أن كانت العلوم السياسية قد حلّت محل الدراسات السابقة للإسلام. وأقصد بهذه الأخيرة الدراسة المرتكزة أساساً على تحليل النصوص الكلاسيكية الكبرى للفكر الإسلامي، والتي تدعى بالتالي : علم الإسلاميات الكلاسيكية. وقد استطاعت العلوم السياسية أن تزيح علم الإسلاميات الكلاسيكية عن عرشه وأن تحل محله بسهولة. لماذا؟ لأن العلم الكلاسيكي المطبَّق على دراسة الإسلام حصر نفسه لفترة طويلة جداً في اتبّاع المنهجية الموروثة عن الماضي. أقصد بذلك أن الدراسات الإسلاميات الكلاسيكية اكتفت بالنشر النقدي والقراءة الفيلولوجية للنصوص الممثّلة للإسلام السني أولاً، ثم بدءاً من عام ١٩٥٠ للإسلام الشيعي الإمامي والإسماعيلي. وأما دراسة الإسلام الشعبي فقد هُجرت أو تركت لعلماء الإتنوغرافيا واللهجات الذين لم يستطيعوا -أو لم يعرفوا- أن يتطوروا باتجاه تشكيل علم أنتربولوجي بصفته نقداً للثقافات، على الرغم من التقدم الذي حققته الأنثربولوجيا منذ ثلاثين عاماً (أفتح قوساً هنا وأقول بأن الكتاب الطليعي الذي نشره العالم الأنثربولوجي كليفورد غيرتز بالإنجليزية لم يترجم إلى الفرنسية إلا عام ١٩٩٢). هكذا نجد أنه ينبغي على علم الإسلاميات التطبيقية أن يقوم بشكل متوازن بعدة مهام جديدة. لن ألخص هنا ما كنت قد كتبته عن هذا الموضوع عام ١٩٧٢، ولكن الذي لم ينشر إلا عام ١٩٧٦ في كتاب الجيب «صعوبة النظر». وإنما أفضل إعادة نشر المقاطع الأكثر أهمية ودلالة مع تعديلها وتحيينها وربطها بما كنت قد كتبته بعدئذ طيلة ثلاثين عاماً. وسوف أفعل ذلك لكي أتيح للقارئ أن يقيِّم بشكل أفضل مدى المتانة العلمية والفكرية لعلم لا يزال يبحث عن مكانته والاعتراف به. فعلم الإسلاميات التطبيقية لا يزال يبحث عن المشروعية : أي

عن اعتراف الباحثين الآخرين والعلماء بمتانة منهجيته ومصطلحاته أو عدم متانتها...

تهوية الأرشيف الإسلامي

إن كلمة أرشيف بصيغة المفرد مشتقة من الكلمة الإغريقية (arkheion)، وينبِّهنا جاك ديريدا إلى أنها مسألة المستقبل ذاته : أقصد المستقبل الذي افتتحه استخدام معين للعقل. وهو استخدام كان قد دشَّنه فرويد ونيتشه ثم واصله بصلاحيات أو متانات متنوعة مفكرون عديدون من أمثال حنَّة ارندت، أو جيل ديلوز، أو ميشيل فوكو، أو اميل ليفيناس، أو بول ريكور، أو جاك لاكان، أو بول لوجندر... إن هذه الأسماء قد توهمنا بأن مسألة الأرشيف تخص الفلاسفة والمحلِّلين النفسانيين، الذين زحزحوا أوهام الميتافيزيقا الكلاسيكية عن طريق النقد النشوئي (أو الجنيالوجي) للموضوعات، و«القيم»، والقانون بصفته فناً لتأويل الشرع المقدس، والمرجعية العليا للنصوص التأسيسية بصفتها معطى الوحي... باختصار، لقد قاموا بالنقد النشوئي لكل ما هو مكرَّر بدون كلل أو ملل في التراثات المدعوة حيَّة، وفي كتب التأريخ المبنية على الأرشيفات (بالجمع) : أقصد الأرشيفات المسجَّلة كتابةً من قبل المؤرخين. في الواقع إن مؤرخي الأديان، وعلماء الأنثربولوجيا، وعلماء اللاهوت، وعلماء القانون، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس... يشتغلون على الأرشيف أو ينبغي أن يشتغلوا. أقصد يشتغلون عليه بصفته مجالات فكرية قديمة حيث ينعقد بدون توقف، دون علم الذات البشرية، ذلك التمفصل المزدوج الذي يتحدث عنه ميشيل فوكو عندما يلاحظ أن العلوم الاجتماعية، والسياسية، والإنسانية مُسْتعبَدة أكثر مما ينبغي للحاجيات الإدارية الملحة للمجتمعات البيروقراطية، الصناعية، الحضرية، العمرانية. وهي مجتمعات لا تولي إلا اهتماماً قليلاً «لإمكانية وجود خطاب يمكنه أن يذهب من الملاحظة السريرية العيادية إلى النقد دون توقف. وهو خطاب يقيم نوعاً من التمفصل المزدوج. بمعنى أنه يربط تاريخ الأفراد بلا وعي الثقافات، ثم تاريخية هذه الثقافات بلا وعي الأفراد».

ومع هذين السلاحين، سلاحي الملاحظة السريرية أو العيانية ونقد الخطابات، نجد أن العقل التحليلي قد فتح ورشات كانت مغلقة على كل الاستخدامات السابقة للعقل. ولكننا نعرف أن هذه الأسلحة ذاتها يمكن أن تُحْرَف عن مقصدها وتُسْتخدَم لتكرار العتيق البالي، وحب القانون الأعظم المُتَلاعَب به من قبل عمليات التقديس والإخراج المسرحي للعدالة، ومأسسة المعارف المصنوعة بشكل سيئ. بل أكثر من

ذلك فإننا نعلم كيف أن ورثة فرويد، ويونغ، ولاكان، كانوا قد أعادوا خلق الوسط الطائفي المشابه لتلك الأوساط التي ازدهرت تحت الأديان الكبرى. والحقيقة هي أن المهام التي ينبغي على العقل التحليلي أن يهتم بها بالمعنى المزدوج المحدد آنفاً لا تزال تنتظر أن تُحدَّد وتُنْجَز ضمن منظور أنثروبولوجيا قادرة على إحداث انتهاك مزدوج. وأقصد بذلك أولاً انتهاك الحدود التي دشّنتها واتبعتها الثقافات الطائفية والقومية. واقصد ثانياً انتهاك الأطر الإبستمولوجية حيث لا تزال تشتغل داخلها أنظمة الفكر المتضامنة مع اللغات، والذاكرات الجماعية، والأوساط الاجتماعية، والمسارات التاريخية، التي تشكل تعبيراً عنها والمرجعية المؤسِّسة لها. ولهذا السبب فإن أداة التحليل النفسي لا يزال يصعب نقلها إلى الثقافات غير الغربية. أما الفشل الأكثر وضوحاً والأكثر غنى بالدروس والعبر فهو يكمن في عجز أوروبا المسيحية ثم أوروبا التنويرية عن إعادة دمج الأرشيف الإسلامي داخل الأرشيفين الأكثر اتساعاً وشمولية : أقصد أرشيف الظاهرة الدينية التوحيدية، وأرشيف الميتافيزيقا العقلانية المركزية (أو المتمركزة والمنغلقة على ذاتها). فقد نُبِذ الإسلام واسْتُبعِدَ منذ بداية انبثاقه. أقصد نُبِذ من الأرشيف التوحيدي. ولكن ينبغي الاعتراف بأنه مسؤول بسبب استراتيجية التمايز والاختلاف التي اتبعها. وهي استراتيجية متجلية في القصص التأسيسية الكبرى لعقائده الدوغمائية، ولطقوسه الشعائرية. وقد رسّخ هذا التمايز وقوّاه لكي يحقق استقلاليته الذاتية بالقياس إلى اليهودية والمسيحية. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذين الدينين كانا أيضاً قد تنافسا على احتكار الرأسمال الرمزي الأولي والاستئثار به (ونقصد بالرأسمال الرمزي هنا : الوظيفة النبوية، والقوة الكاشفة للخطاب النبوي، ثم مفسّري الشرع الديني الذين يؤبِّدون الوظيفة الكاشفة للكلام الموحى، ثم تحويل هذا الأرشيف المنشِّط والديناميكي إلى تراث مكرور أنطولوجي-لاهوتي-منطقي يؤبّد الحب اللامشروط للقانون الأمثل، وللفقيه المتكلم، والمشرِّع، والفيلسوف الذي يستخرجه ويؤصله ويطبقه في صيغته «الدينية»، كما في صيغته العلمانية المستمرة حتى إدانته الحالية من قبل هيدغر وأتباعه). الإسلام لم يعد يعرف بأنه ينتمي إلى هذا الأرشيف العتيق جداً والرازح جداً أيضاً. فقد ابتدأ الإسلام منذ عهده الأول بتشكيل نَسَبه الروحي والشرعي عن طريق تعديل وتنقيح الصور الأصلية لأنبياء التوراة وبخاصة صورتي إبراهيم ويسوع. وقد اعتمد الفرع المتسلسل من إسماعيل لأن فرع إسحاق كان قد استُملِك سابقاً من قبل اليهود. ثم قام بتنقية

تراثه من التسرُّبات الواضحة جداً للإسرائيليات، ثم صلّب التّجذر القرآني والمدني للقانون الجديد : أي الشريعة. وكل هذه العمليات متعلقة بأرشيف لم يقرأ بصفته تلك لا من قبل الصيغ والأشكال التي اتخذها التراث الإسلامي، ولا من قبل التَّبحُّر الحديث للعلم الاستشراقي. إن هذا العلم الاستشراقي ابتدأ بالكاد في تفكيك الأدبيات التأريخية الإسلامية المتعلقة بفترتي انبثاق وتشكيل ما يدعوه عموماً إما بـ«الإسلام»، وإما بعلم الكلام، أو الفقه، أو الفلسفة، أو الحديث النبوي، الخ... هذا يعني أنه يهتم بعلوم متشظية أو متبعثرة يغيب عنها تماماً ذلك «التمفصل المزدوج الذي يركّب تاريخ الأفراد على لا وعي الثقافات، ثم تاريخية الثقافات على لا وعي الأفراد» كما يقول ميشيل فوكو. وهنا، في هذه النقطة بالذات، يتموضع الطموح الأولي لعلم الإسلاميات التطبيقية. فهذا العلم الجديد الذي أهدف شخصياً إلى بلورته وتشكيله يتمثل فيما يلي : التفكير بعمل الأرشيف من أجل تمييزه عن عمل النصوص المدعوة بالتأسيسية والتي تقدم نفسها وتُفسَّر وتعاش بوصفها مقدسة. ولكن ضرورة تحويلها إلى مصدر للقانون والتشريع سوف تجعلها تنزلق، على غير وعي البشر من مختلف المستويات، نحو وظيفة تقديس وأسطرة كل ما هو أساساً عبارة عن نتاج عادي للتاريخ الدنيوي. كل واحد من النصوص المجموعة في هذا المقال والمقالات والكتب التي ستليه يوضح بطريقته الخاصة وبواسطة الموضوع المعالج كل هذه المشاكل المتعلقة بإقامة التمايز بين الأرشيف، والنصوص التأسيسية، والتراث الأنطولوجي-اللاهوتي-المنطقي، واستراتيجيات الرفض التي تؤمّن تأبيد الوظائف الخاصة بالسياج العقائدي المغلق على ذاته، والقانون المطلق المصمَّم والمطبَّق بصفته خزاناً يستوعب العنف بكل أشكاله الرمزية، والبنيوية، والجسدية.

زحزحات، تجاوزات

كان علم الإسلاميات الكلاسيكي في عصر المستعمرات قد خضع قليلاً أو كثيراً للنموذج الفكري الديكارتي الذي يقول ما معناه : «أن تعرف، فهذا يعني أن تتنبّأ أو تتوقع لكي تستطيع أو تقدر». ولكن «لكي تقدر أو تستطيع، ينبغي أن تبتدئ بالمعرفة، ولا يمكنك أن تعرف إلا بشرط أن تتحرر من هاجس السلطة أو القدرة في الوهلة الأولى». ولكن مع زوال الاستعمار وحصول البلدان على استقلالها، فإن الهدف العملي لعلم الإسلاميات الكلاسيكي قد تغير. فالباحثون أصبحوا في الغالب

محرومين من التوصل الحر إلى أرضية بحـوثهم، ولـم يعودوا مطالبين بتقديم التقارير إلى الإدارة المحلية أو تلـبية طلبـاتها. وعلى هذا النحو راحت الـعلوم السياسـية تحل محل علم الإسلاميـات ومحل علم الاجتماع-الإتنوغرافي الـسابق. وبما أن موضوع الدراسة أصـبح أجنبياً أو خارجـياً على السيادة الوطـنية، فإنه لم يعد يولّد مناقـشات ذات أهميـة عملية، ولـم يعد يثـير اهتمـاماً خاصاً بالمناقـشات النظرية والمنهجـية التي تجري عـادة بين علماء الاخـتصـاصات المخـتلفة في الغـرب ومن أجل مجـتمـعات الغـرب. سوف أروي بهـذا الصـدد الحكاية التاليـة. كنت قـد فتـحت باباً في مـجلة «آرابيكا» الفـرنسـية التي أشـرف على تحـريرها، وذلك تحت العنوان التـالي : مناهج ومناقشات. وعلى الرغم من أني فتـحته منذ خمسة عشر عامـاً، إلا أنه لم يتدخل فيه حـتى الآن إلا خـمـسـة باحـثين بمن فـيـهم أولئك الذين عـلّقـوا أو أعطوا حق الرد والجواب. ووضع المجـلات الأخرى المكرسة للدراسـات الإسلاميـة ليس بأفضل من ذلك. فالباحثون المهـتمون بالمناقشات النظرية، والمنهجية، والتـعليمية الإرشادية يظل قليلاً جداً. إن علم الإسـلاميات التطبيقـية يريد تصحيح مـثل هذا الوضع. ولذا فهو يستخلص كل الانعكاسات والنتائج من الملاحظات التالية :

١ . إن الإسلام بصفته ديناً، وتراثاً فكرياً، وقوة استنهاض للآمال الجماعية، قد استعاد حيوية كـبيرة متلائمة مع تسـارع التاريخ في كل المجتمعـات المعاصرة. إنه يلعب دوراً أساسياً في بلورة إيـديولوجيات المقاومة كما يسـاهم الإسلام بشكل حاسم في إعادة تركيب الميـول الاجتماعية المسـتخدمة (أو المعبأة) في نضـالات التحرر الوطني من الاستـعمـار أولاً، ثم في المعارضة الداخليـة ثانياً. هذا بالإضـافة إلى إعادة تركيب صيغ التعبـير النفسانية-الاجتماعية-السيـاسية في المجتمع، وتحمل مسـؤولية الفئـات الفقيرة المنبـوذة، أقصد تحـمل مسؤوليـاتها من كلتا الناحـيتين الاجتماعـية والأخلاقية. هناك حاجة مـاسة لأن نعرف كيفية الاسـتخدام النقدي للنصـوص المقـدسـة. وكـمـا سنـرى فـإن هذه النصـوص ناتجـة عن صـيـرورة اجتماعية-تاريخية بطيئة وطويلة لخلع التقديس عليها. إن تقديس هذه النصوص يفرض نفـسه كحاجـة تربوية أو تثقيـفية ذات أهميـة قصوى. والأمـر يتعلق هنا بمهمة عمليـة ينبغي أن تنجز ليس فقط في المدرسة، بل في جمـيع الأماكن العامة للتواصل الاجتماعي. ووحده علم الإسلاميات التطبيقية أو المطبّقة على مختلف المجالات يمكنه أن يدرب الأشـخاص الأكفيـاء القادرين على القيام بهـذا العمل

التثـقيفي أو الـتربوي. وهو تثقـيف ينبغي أن يقطع جـذرياً مع التعليم التـقليدي السائد للأديان.

٢. ينبغي أن نبلور برنامجاً دقيقاً ومـحدداً للبحوث العلمية. وهو برنامج يهدف إلى تقـديم صـورة تعليـمـيـة أو إرشـادية عن الظاهرة الـدينيـة انطلاقـاً من الأسـئلة المحـسوسـة التي يطرحـها المسـلمون في الحـيـاة اليومـية، وكـذلك انطلاقـاً من «الأجوبة» التي تقدمها الكتب المدرسية علـى مستوى التعليم الابتدائي والثانوي. لقد أتيـحت لي في السابق فرصـة زيارة بعض البلدان والاستـماع إلى خطب أو مـواعظ بعض الأئمـة وعـلمـاء الدين. إن خطبـهم ومـواعظـهم توحي بوجـود تواصلية كاملة على مستوى السياقات التاريخية والقيم المستخدمة. في الواقع إن هذه المواعظ والخطب توسع اجـتمـاعيـاً وتقوّي نفـسانيـاً ذلك الإسلام الخيـالي المقطوع في آن معـاً عن أصوله القـصصية المجـازية الأولى، وعن جهـود التنظير الكلامي الذي تمَّ في المرحلة الكلاسـيكية من تاريخ الفكر الإسـلامي، ثم، وهذا هو الأخطر، المقطوع عن كل تصور أو مفـهوم للتاريخية كمـا كان قد فرض من قـبل النقـد التـاريخي الحـديث. إن هذه الخطب والمواعظ تشكل مـدونة نصـيـة ضخمة لم يلتفت إليها البـاحثون حتى الآن. وأقصد بذلك أنها لم تدرس بشكل صحـيح من قبل المـؤرخين، ولا من قبل علمـاء الاجتمـاع، ولا من قبل عـلماء النفس، ولا من قــبل علمـاء الألسنيــات أو اللغـويات، ولا من قـبـل المعلمين التـربويين، ولا حـتى من قـبل الاخـتـصاصـيين في العـلوم السيـاسـيـة، هؤلاء الاخـتصـاصيين الذين يثـيـرون الكثيـر من الضجـة والفـرقعـة من أجل التقـاط خطابات الأصـوليين وتسجـيلها، ثم تسـجيل آثارها السـياسـية بعـدئذ. إن علم الإسلاميات التطبيقية يحـاول الاستباق على هذه الآثار عن طريق منهجية تربوية وتعليمـية مـبنية على تفكيك المخـيال الناتج عن هذه الخطابات الأصـولية. وهي خطابات مـؤلفة عن طريق التـرقيـع المعمَّم والشـامل : أقصـد ترقيع النصـوص المقدَّمة لكي تُدرَك وتُعاشْ وكأنها مقدسـة، موحى بها، هذا في حين أنها خاضعة اليـوم مـثل الأمس وأكـثـر لجـمـيع أشكال الاسـتـخدام الإيـديولوجي. إن علم الإسلاميات التطبيقي ينطلق في البداية من مجموعة النصوص المعاصرة ثم يفتح تحرّياً واسعـاً في أعماق التاريخ عن طريق العودة إلى الوراء. وهكذا يشـمل فترة تاريخية طويلة عن طريق الصـعود في التحري الاستكشـافي العابر لكل حلقات

الماضي. وأقصد بذلك سلسلة الآليات، السردية-القصصية، والبلاغية، والسياسية التي تمارس على النصوص. بمنأى عن أي نقد تفكيكي للبنى الميتافيزيقية-اللاهوتية والتشريعية التي تتحكم بآليتها وطريقة اشتغالها أو ممارستها لعملها. ينتج عن ذلك أن علم الإسلاميات لا يمكن تصوره، بدون الشروع بنقد جذري للعقل الإسلامي. ومن يرفض الأول لا يستطيع أن يفكر بالضرورة المنهجية والإبستمولوجية للثاني. ولكن هناك من لا يستطيع فتح ورشة بحث جديدة لتفكيك الثاني لأنه يظل سجين الموروث القديم. وأقصد بذلك أنه سجين المفكَّر فيه الوحيد الذي ورثناه. وعلاوة على ذلك فإن القراءة الفيلولوجية والتاريخية لعلم الإسلاميات الكلاسيكي قد زادت من جمود وتصلُّب هذا المُفكَّر فيه الوحيد الموروث عن الماضي. إن من لا يستطيع فتح هذه الورشة الجديدة من البحث والتفكيك والنقد سوف يظل خارج الإطار الفكري الذي يتطلبه علم الإسلاميات التطبيقي. أضيف إلى ذلك بأن العلم لا يهدف فقط إلى التفكيك الفكري والمعرفي للعقل الإسلامي. وإنما يهدف أيضاً إلى تحقيق طموح آخر أكبر من ذلك. إنه يطمح إلى أن يشمل بهذا العمل النقدي أو التفكيكي كل الاستخدامات السابقة التي حصلت للعقل في جميع التراثات الفكرية. ويريد من وراء ذلك أن يقوم بإسهام حاسم في نقد جميع الاستخدامات المعروفة للعقل السياسي والعقل القانوني أو التشريعي. وفيما وراء الانتقادات العديدة المتركزة على الدولة، فإننا نحاول إغناء مفهوم الحكومة أو الحكم، وذلك عن طريق وضع جميع الأنظمة والمجريات على محك النقد. وبما أن تجذير هذا النقد آت من المحل التاريخي للعقل الإسلامي، فإنه سيؤدي شيئاً فشيئاً، وتحت ضغط العنف الجسدي والعنف الرمزي المولَّدين والمُعَوْلَين انطلاقاً من الغرب إلى الكشف عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه لهذا العقل الغربي بالذات. نقول ذلك ونحن نعلم أن العقل الغربي يفرض نفسه كنموذج مثالي أعلى للعقل والعقلانية، نموذج لا يمكن اختزاله إلى أي استخدام آخر سبق وتجلّى في التاريخ. والواقع أن التاريخ نفسه مقسَّم إلى حقب زمنية، ومكتوب، ومفسَّر، ومقدَّم كي يحفظ عن طريق الذاكرة، من قبل هذا العقل الغربي الذي نصَّب نفسه بنفسه سيِّد العالم. هكذا نجد أن علم الإسلاميات التطبيقي يقلِّص كل المناقشات التي دارت حول الاستشراق إلى ما كانت عليه

دائمـاً : أي إلى مجـرد ثرثرات إيديولوجيـة ناتجـة عن كلتا الجـهتين. لماذا أقـول ذلك؟ لأن أياً من الطرفين المتـصارعين لم يبتـدئ مناقشتـه أولاً بالقيام بنقـد عام ومـعمَّـم لكل الاستـخـدامـات المعـروفة للعـقل وتفكيـك كل الموضوعـاتيـات التـاريخيـة-المتـعاليـة. ومن المعلوم أن هذه الموضـوعات مـرتكزة على الأنظمـة الميتـافيـزيقية الـلاهوتية-الفلسـفية المؤيَّدة من قـبل استـخدامـات عديدة لا تزال مهيمنة للعقل.

٣. هكذا نلاحظ أن علم الإسلاميات التطبيقي لا عـلاقة له بهذا التيار الجديد المدعو بالحداثي. فـأمام فشـل الإسلام السيـاسي نلاحظ أن هذا التيار يتـبنّى البلاغـيات العلمانية والـديموقراطية لكي يحمي، مرة أخـرى، السياج الدوغمـائي من عملية التفكيك والنقد التي أصـبحت الآن محتومة فكرياً ومـعرفياً. لا ريب في أن هذه البلاغيات أفـضل من العنف الدموي القاتل للحركات المتطرفـة الهادفة للتوصل إلى سلطة محرومة مسبقاً من أي مشروعية. ولكننا نأمل أن تكون هذه البلاغيات هي آخر حاجز واق أو ستار تستخدمه المجتمعات المفجوعة إن لم نقل المدمَّرة من قبل تاريخ يحل بها كالنكبة أكـثر مما تولّده أو تنتجه. ولكن أشكال الأمل التي لا تزال ممكنة في المجتمـعات الغنية و«الديمقراطية» المعاصرة تـنحو باتجاه آفاق الأمل الإنساني الذي لا يقل هشاشة وإشكالية عن تلك التي أتاحتها لنا الأديان الكبرى حتى الآن. ينبغي ألا ننسى أبداً أنه في أوروبا المفعمة بكل الآمال الإنسانية وعقل التنوير راحت تتـرعـرع وتزدهر طيلة عـقود عـديدة كلٌ من النـزعـة السـتالينيـة بالإضافة إلى النـزعة الهتلرية. إن العـقل المدعو بالغربي لا يتحدث أبداً عن هذه الصفحة من التاريخ إلا بعبـارات الاستنكار أو السخط الأخلاقي، دون أن يسهم فـعـلاً في فتح الـورشات الفكـرية الجديدة. فـفي هذه الورشـات يمكن لجـمـيع الانحرافات اللاعقلانية للعقل في جميع السياقات التاريخية بالأمس واليوم، في أن تُعامَل بصفـتها وقائع تاريخـية حصلت بالفعل. وأقـصد بذلك وقائع تدرس من قبل العـقل الذي يبني اختـلافه بالضبـط على أساس الطريقة التي يـكتب بها مثل ذلك التاريخ. من الواضح أن العـقل المتضامن سياسياً مـع الدولة القومية أو مع الطائفة الدينية لا يمكنه أن يفـتح أضابير مثل هذا التاريخ ويحقِّق فـيها ضمن المنظور الوحـيـد الهادف إلى إعـادة التـأهيل المعـرفي والإبسـتمـولوجي للعـقل النقـدي. إن العـقل المهيـمن للغـرب، هو الذي يحـدد برامـج البـحث العلمي

المسموح بها، وهو الذي يقسّم الموضوعات التي يدرسها علم التاريخ. وهو الذي يبلور قواعـد الكتابة التاريخـية طبقاً لجـداول أعمال يحـددها فقط أولئك الذين يقررون مصيـر الخريطة الجغرافية-السيـاسية (أو الجيوبوليتيـكية) للعالم. كل ما أُمكنت كتابته عن الإسلام منذ الخمسـينات يتيح لنا توضيح الأبعاد المتعددة لهذه الملاحظة الخاصة «باختيار» الورشات الفكرية التي ينبغي استكشافها، والورشات التي ينبـغي أن تبـقى مغلقـة. كـما ويتـيح لنا فـهم طريقة تقسـيم الموضوعـات التاريخية والتنظيـر لها، وكذلك فهم الانحرافات الإيديولوجية للتـفسيرات التي تؤدي إلى تراكم المسـتحـيل التـفكير فـيه واللامـفكَّر فـيه. ومـعلوم أن الوظيفـة المركزية لهذين الشيئين تكمن في تعليق أو منع أي تفكيك نقدي للعقول المهيمنة المدمـوجـة داخل بعضـهـا البـعض. لماذا أقـول ذلك؟ لأنه منذ اخـتفـاء البـديل التاريخي الماركـسي لم يعد هناك إلا عقل مـهيمن واحـد يميل إلى السيطرة على آليات جميع العقول الأخرى. ولكن هذه العـقول تتكاثر وتنتشر في أوساط شتى بدءاً من الفئات الاجتماعية والشـركات الكبرى المتعددة الجنسيات التي تميل إلى الاستـقلال الذاتي، مروراً بالطوائف الدينيـة التي تستخدم الاخـتلاف المذهبي أو الديني من أجل سـجن أتباعـها داخل سيـاجات دوغـمائية مـتصلبـة ومتـشددة. والأنظمة الشـموليـة التي تفرض سلطتهـا التعـسفيـة على شعوب بأسـرها طيلة ثلاثين أو أربعين سنة، وانتهاء بالدول القـومية الحديثة المقيدة بممـارسات السيادة القومية.

٤. يطالبونني من جهـات عديدة، وبإلحاح، بأن أكثر من ضرب الأمـثلة العملية التي يمكن أو توضح برنامج علم الإسـلاميـات التطبيقـي وكذلك برنامج نقـد العقل الإسلامي. لديَّ جوابان على هذا الطلب، الأول يتمـثل في هذه الأجزاء الخمسة التي سأنشرها لاحـقاً. وينبغي أن نضيف إليها أسـماء الكتب التي نشرت لي في لغات أخـرى غير الفرنسـية والتي ذكرت في البـيبليوغرافـيا العامة لكتـبي. وأما الثاني فيتـمثل في قول ما يلي : إن البرنامج موضح بشكل جيـد وبما فيه الكفاية، وأما التطبيـقات عليه فهي عديدة ومهـمة وقادرة على أن تثير شهيـة الباحثين في الغرب كـما في العـالم الإسلامي. ولكن الصـعوبات الحقـيقيـة تكمن في مكان آخر. كنت قد بيّنت أن مشروع علم الإسلاميات لا يمكن أن ينجز بشكل صحيح إلا إذا اتبعنا منهجيـة العلوم والاختصاصات المتعددة. وهي منهجـية غير مرحَّب

بها حتى الآن في مجال الدراسات الإسلامـية. فالقيام بهذا العمل الجليل يتطلَّب تدريب فرق عديدة من البـاحثين المتضامنين والمتعاونين فـيما بينهم بشكل وثيق. وينبغي أن يشتغلوا في مؤسسات أو مـراكز للبحث العلمي تشبه تلك التي نجدها في برلين بألمانيا، أو معهد الدراسات المتقدمـة في برنستون بأمريكا. بطبيعة الحال كان ينبـغي على هذه المراكز العلمية أن تؤسَّـس وتنـتشر في البلدان التي تفـتخر بأنهـا تحمي الإسـلام وتشـجع على نشـره في شتى أنحـاء العـالم. والملاحظ أن المراكز البحثية التي أُسـست حتى الآن لا تنشر في قارات العالم الخمس إلا ذلك الإسلام الشائع المشـترك. وهو إسلام قريب من هوية المـولين. وبشكل أعم فهو إسـلام قـريب من الإسـلام التـقليـدي : أي إسـلام الخطـب الدينيـة، والمواعظ، وفـتاوى أئمـة المسـاجد، والخطاب المـدرسي، وخطابات الحركـيّين المنتـمين إلى الأحزاب السياسية-الدينية.

مثال على الفوضى المعنوية

في دورة عام ١٩٨٦ في مـؤتمر الفكر الإسلامي في الجزائر تجـرأت على عرض مفهوم علم الإسلاميـات التطبيقي بصفته مشروعاً معـرفياً لدراسة التراث الإسلامي. وكان ذلك أمـام جمـهور كبـير، مرحّب قليـلاً أو كثـيراً بأفكاري وطريقـتي في فهم الأمور. والواقع أنه يدعى إلى المـؤتمر الطلاب من شتى أنحاء الجـزائر لكي يستمـعوا إلى حديث العلمـاء الدينيين الأكثر شـهرة في العالم الإسـلامي. وبالتالي فجمـهور القاعـة كان متنـوعاً، متـعدد المشارب والاتجـاهات، غزيراً فعـلاً. وخلال نهـار كامل مرهق جـداً استمـر من الساعـة التاسعـة صباحـاً إلى الساعة الثـامنة مسـاء تعرضت شخـصياً لجلـسة حقـيقيـة من جلسات مـحاكم التفـتيش، وعلى الرغم من صـعوبة المواجهة بقيت صـابراً. والمحاكمة التفتيـشية لم تتركز على محـاضرتي التي كنت قد ألقيتـها البارحة بقـدر ما تركزت على عبـارة من كتاب لي صادر بالفرنسـية بعنوان : الفكر العربي. (تقـول هذه العبارة التي سـأضع نصها بالفرنسـية أولاً : le Coran est un discours de structure mythique) وقـد ترجـمـهـا الزمـيل السـوري والأسـتـاذ الجامعي الدكـتور عادل العوا على النحو التالـي : القرآن هو خطاب أسطوري البنية. لم ينتبـه على الرغم من انه فيلـسوف ومتـخرج من السوربون إلى أن كـلمة أسطورة غير مناسبة هـنا. فنحن نعلم أن القرآن يستخدم كلمة أسطورة لتسفـيه الأساطير التي

لا معنى لهـا والمفرّغة من آفـاق المعنى، أقصد أسـاطير الشعـوب القديمة. ويعارضـها بأحسن القـصص التي يستـخدمـها القرآن لوضع العـلم في متناول مخلـوقاته. هناك مـفهـوم يوناني غني جـداً هو مـيثـوس (muthos) المضاد لـلوغوس (logos) . وقد استـعيد مـفهوم الميـثوس من قبل علم الأنتـربولوجيا المعـاصرة وأغني كثـيراً. ولكن اللغويـين العرب الذين ترجـموا هذا المفهـوم بالأسطورة برهنوا على جـهل مزدوج. فهم من جـهة ركزوا على الجـانب الخرافي والأسطوري من الحكايات الشعـبية كـما كانت النـزعة التاريخيـة الوضعية المتطرفة قد فرضته مـنذ القرن التاسع عشر. وهكذا جهلوا الرهانات الفلسـفية للمـزدوجة المفهومـية (ميـثوس / لوغوس). كمـا جهلوا أكثـر المكتسبات الحـاسمة التي قـدمتها لنـا الأنتربولوجيا الثـقافيـة والاجتماعـية في مواجهة النـزعة الـتاريخية الوضعية المتطرفة. وهكذا نجد أن أجـزاءً ضخمة من الفكر القديم والمعـاصر لا تزال مدفـونة في المستحـيل التفكير فـيه بالنسـبة للناس الذين لا يعرفـون إلا لغة واحـدة : هي هنا اللغة العـربية. بل وأسـوأ من ذلك، فلكيـلا يعدوا المفهوم القرآني «قـصص» بالدلالات الإيحائية السلبية للأسطورة الخـرافية، فإنهم لم يتجرأوا على ترجـمة كلمة (mythe) الفرنسـية بكلمة «قـصص» العربيـة. وهذا مثل ساطع ناصع على المستحيل التفكير فيه. (ولكن يمكن أن أقول الشيء ذاته عن الإيمان المسيحي، أو اليـهودي، أو البوذي، أو الهندوسي... وذلك لأن الآليّات الاسـتدلالية أو الفكرية التي أصفها هنا تنطبق على الجميع مما يعني أن لها بعداً انثروبولوجياً).

الحداثة والتحديث

بعد كل ما قلته سابقاً هل من داع لتصحيح الرؤيا المتشائمة ظاهرياً والتي انتهيت من عرضها للتو؟ سوف أضيف قائلاً مـا يلي : منذ الاستقلال حصل تطور اقتصادي وتراكمت ثروات، وأجـريت بعض التصحـيحات على التـوجهات الخـاصة بالتطور الاجـتمـاعي والاقتـصادي. كـما وبذل أولوا الأمـر بعض الجهـود من أجل تدريس العلوم البحـتة أو التكنولوجيـة الضرورية للتحـديث. ولكنهم بالمقابل مارسـوا رقابة إيديولوجية على علـوم الإنسان والمجتمع، وعلى مكانتهـا وطريقة استخدامـها. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه العلوم هي وحدها التي تتيح الـقيام بنـزع الأسطرة والأدلجة عن جميع أنماط الخطابات ومستوياتها : من خطابات سياسية، أو اجتماعية، أو دينية، أو ثقافيـة، أو تشريعية قـانونية، تماماً كمـا فعلت آنفاً بالنسبـة لمفهوم «الأسطورة» (le

mythe) . إن هذه الرقابة الإيديولوجية التي تمارس مثلاً عن طريق التعريب الفج، أو عن طريق تقليص أو حتى حذف تعليم الفلسفة والعلوم الاجتماعية، هي التي جعلت مستحيلاً إدخال علم الإسلاميات التطبيقي كمنهج تحريري للفكر في المغرب الكبير وفي شتى أنحاء العالم العربي والإسلامي. إن الثمن المدفوع حتى الآن بسبب ذلك يبدو باهظاً. أقول ذلك وأنا أفكر بالإفقار المتواصل للمجال الفكري والثقافي، وبالهلع الأخلاقي للضمائر، وبالإحساس الفردي والجماعي بانعدام الأمن، وكذلك الإحساس بالفشل، والإحباط، والضياع، والفوضى المعنوية، والحرمان من أبسط الحقوق المدنية.

ينبغي أن نضيف إلى ذلك تراكم الأشياء المستحيل التفكير فيها والأشياء اللامفكَّر فيها، هذا في حين أن تسارع التاريخ العالمي يفرض علينا إيجاد أجوبة ملحة على مشاكل عديدة مطروحة بشكل سيئ، أو حتى غير مطروحة على الإطلاق. كما وينبغي أن نجد أجوبة أو حلولاً للعنف البنيوي المتأصل داخل كل الأنسجة والشرائح الاجتماعية. وهو عنف ناتج عن تضافر أو تداخل إيديولوجيتين اثنتين : الأولى قومية، والثانية دينية. وكلتاهما تبحث عن السلطة بدون أن تمتلك أي مشروع تاريخي. وبالتالي فهما كلتاهما تحملان في طياتهما ثقافة مضادة للديمقراطية.

أعود الآن إلى مسألة الذاكرات الجماعية التي تقف في مواجهة السلطة المركزية ذات النمط اليعقوبي الفرنسي. نحن نعلم أن تاريخ فرنسا المدرَّس للطلاب منذ حلول عهد الجمهورية الثالثة هو تركيبة تمجيدية للأمة. وهي تركيبة تتم بمساعدة أماكن الذاكرة المنتخبة والمنتقاة من أجل تشكيل سرد قصصي ذي بنية أسطورية. (انظر بهذا الصدد كتاب بيير نورا : أماكن الذاكرة). ماذا يمكن أن نقول عن التواريخ المدعوة وطنية أو قومية والتي كتبت من قبل «النخب المثقفة» للدول المتحررة حديثاً من الاستعمار والتي تدرس للطلاب في المدارس؟ لقد لزم مرور بعض الوقت قبل أن يظهر مؤرخون قادرون على التحرر من إطار إيديولوجيا الكفاح الوطني من أجل تقديم صورة متماسكة عن «الأمم المشوهة، المفككة، أو حتى المنكر وجودها كلياً» من قبل القوة المستعمرة. ولكن تأثير الرؤيا القومية جرى تعقيده أكثر، ثم بشكل أخص استبدل وحلَّت محله إيديولوجيا الاحتجاج الأصولي. ومعلوم أنها إيديولوجيا تمجد الأمة الإسلامية التي تتجاوز الحدود القومية. إن تصفية العقبات الإبستمولوجية المنقولة بواسطة النموذج الأصولي الذي يشكل الرابطة الجماعية على

أساس «الإيمان» أصعب من الناحية النفسية من تصفية تلك العقبات الناتجة عن القولبة الإيديولوجية التي تمارسها القومية العلمانية أو المعلمنة. كان المؤرخون التونسيون واعين بالشروط الاحترافية والاختصاصية لمهمة المؤرخ. ولهذا السبب فإنهم قبلوا دمج المرحلة الرومانية من تاريخ المغرب الكبير. أقصد قبلوا بأن يعتبروها جزءاً منه. ولكن هذا الشيء لم يحصل في الجزائر ولا في المغرب الأقصى لأسباب متشابهة ومختلفة. إن المشكلة هنا تخص كيفية إدارة الوعي التاريخي في مرحلة البناء الوطني أو القومي بعد جلاء الاستعمار. فالواقع أن أدوات دمج الأمة أو توحيدها (من لغة، وأماكن ذاكرة، ونقاط ارتكاز ثقافية، وأبطال مؤسسين) هي إما أنها غير متوافرة وإما أنها موضع اختلاف ونزاع. إن اللجوء إلى الإسلام واللغة العربية والثقافة العربية كدعائم توحيد مفترض أنها مشتركة لدى كافة الذاكرات الجماعية -التي هي متمايزة في الواقع- يبدو محتوماً وإشكالياً في ذات الوقت. وهكذا نجد أنهم استعادوا المرحلة التركية ودمجوها في التاريخ الوطني، ولكنهم استبعدوا المرحلة الرومانية واعتبروها أجنبية على روح المغرب لأنها وثنية ولاتينية ومسيحية في آن معاً. في الواقع إن استعادة المرحلة التركية يبدو تعسفياً لنفس السبب. لنهمل هنا الكتابة التبجيلية أو التقديسية للتاريخ. أقصد الكتابة التي تخلق أبطالاً بدون أي تماسك أسطوري أو تاريخي كجوغورتا والكاهنة (وهي شخصية موضع نزاع وخلاف بسبب مقاومتها للفتح العربي). ولنهمل تلك الكتابات الإيديولوجية التي ما انفكت تشتم وتلعن تلك القوة الشيطانية بشكل مطلق : أي الاستعمار. ولكن هذين النوعين من الكتابة واللذين نجدهما في مقالات توفيق المدني في الجزائر ساهما في إيقاظ الوعي الأسطوري-التاريخي. وعلى الرغم من هشاشة هذا الوعي إلا أنه استخدم كدعامة فعالة لإيديولوجيا الكفاح الوطني ضد الاستعمار. ولكن هناك بالطبع كتابات أكثر جدية كتلك التي نوقشت كأطروحات للدكتوراه. وقد قدمت كفالة أكثر «علمية» لهذا الوعي الأسطوري-التاريخي المنفوخ والمتضخم بشكل هائل على يد الخطاب الأصولي الذي شهد توسعاً أو انتشاراً كبيراً في الآونة الأخيرة. في الواقع إن هذا الخطاب يستخدم الشخصيات الرمزية الكبرى والنصوص التأسيسية أو المؤسِّسة التي تمتلك سلطة تقديسية تعود إلى الزمن التدشيني الأول للحقيقة المطلقة الموحى بها في القرآن. وهذا الزمن يسجل التاريخ الأرضي أو يدمجه داخل منظور تاريخ النجاة، ثم يشطره إلى شطرين أنطولوجيين :

ما قبل الوحي/ وما بعده. إن التقويم الهجري، كما التقويم المسيحي والتقويم اليهودي، يقسم بنفس الطريقة الخط الكرونولوجي (أو الزمني المتسلسل) لتاريخ الأرض. وأما الزمن الحديث المُعَلمَن فله أيضاً لحظاته التدشينية الكبرى التي تدل على الوظيفة الأسطورية المشتركة لدى جميع التصورات البشرية الخاصة بالأحداث المؤسِّسة أو التأسيسية. فبالنسبة لإسبانيا مثلاً نلاحظ أن اللحظة المدشّنة للتاريخ هي عام ١٤٩٢، وبالنسبة لإنجلترا عام ١٦٤٨، وبالنسبة لفرنسا عام ١٧٨٩ أو ١٨ يونيو/ حزيران من عام ١٩٤٠، وبالنسبة للاتحاد السوفييتي سابقاً عام ١٩١٧، الخ... ولكن هناك فرقاً بين الفكر الحديث/ والفكر الديني فيما يخص تقسيم الزمن أو التاريخ. فالفكر الحديث يعترف بالثقل العملي والمادي للتاريخية مما يجعل المرجعية الأسطورية أكثر عرضية أو ظرفية أو احتمالية وبالتالي أقل إطلاقية. وأما الفكر الديني فيدمج ظرفية التاريخ البشري أو عرضيته داخل الديمومة الأنطولوجية للحضور الإلهي والسببية الإلهية.

إن لدى علم الإسلاميات التطبيقي أشياء كثيرة لكي يقولها ويشرع بها من أجل دراسة العلاقات الكائنة بين الذاكرات الجماعية، والوعي الأسطوري، والوعي التاريخي والبناء الوطني أو الفئوي (إن لم نقل الديني أو الطائفي). أضرب هنا مثلاً آخر لكي أبيِّن أنه عبر مثال الإسلام فإن علم الإسلاميات التطبيقي يوسع مجال تحرياته ودراساته لكي يشمل الظاهرة الدينية بمجملها وليس فقط الإسلام، ثم لكي يشمل جميع وظائفها في المجتمعات البشرية عن طريق استهدافه لمعقوليات ذات بعد أنثروبولوجي. وهكذا نجد أنفسنا مدعوين للتساؤل عن الصلاحية السياسية لتلك الجهود المبذولة من أجل تشكيل الدولة القومية بواسطة الترقيعات الإيديولوجية التي تؤدي إلى تشكيل وحدة قومية هشة في مرحلة تاريخية حيث نجد أن نموذج الدولة القومية هو في طوره لأن يصبح متجاوزاً من قبل توسيع فضاءات السيادة السياسية كما يدل على ذلك تشكيل الوحدة الأوروبية. إن هذا التساؤل غير مقبول أو غير مفهوم ضمن الحدود الحالية للفكر السياسي كما هو سائد في منطقة المغرب الكبير، ناهيك عن العالم العربي ككل حيث نجد أن المسارات القومية تصطدم بكل الصعوبات المرتبطة بالقطيعة الواضحة بين الدول ومجتمعاتها المدنية التي هي الآن في طور التشكل والانبثاق. إن هذه الحالة كانت قد غذّت، ولفترة طويلة، التعلق بالماضي الخيالي واجترار ذكريات الآباء والأمجاد... كما وغذَّت تلك الخطابات

الإيديولوجيـة التي تصور الذات الإسلاميـة أو العربية وكأنهـا ضحية باسـتمرار، أي ضحية القوى الخارجية الشريرة.

لا يمكننا أن نـضع حـداً لاجـتـرار الماضي الخـيـالي إلا إذا تحـررنـا من الضـغط الاسـتـلابي لما سـأدعوه بالـتواريخ الـفئـوية. فـهـذه التـواريخ تسـجل داخل الإطار الكرونولوجـي الخطي المسـتـقـيم سلوك فـئـة قُلِّصت بواسطة سلـسلة من الحـذف والتبسيط إلى مجـرد البحث «الروحي» عن الخلاص أو النجاة في الدار الآخرة. وهنا نلاحظ أن كتابة التاريخ انتقائية أو اصطفائية تمـاماً كما يحصل بالنسبة لكتابة التاريخ القومي. ولكنها تتميز في نقطة واحدة : وهي أنها تمارس نوعاً من التقديس والتحوير والمبالغة الأسطورية الأكثر قوة وتأثيراً على الوعي الجـماعي. وبالتالي فهي أكثر قدرة على إنتاج مـا يدعوه علمـاء الأنتربولوجيـا بمديونيَّة المعنى. على هذا النـحو تشكلت ذاكرات جـماعية للفـرق الإسلامية المخـتلفة عند المسلمين، وذاكرة جـماعية لليـهود الشـرقين (سـفردايـيم)، وذاكـرة جـماعـية لليـهود الغـربيين (اشكينازيين)، وذاكـرة جماعية كاثوليكيـة، أو أورثوذكسية، أو بروتستانتية لوثرية، أو بروتستـانتية كالفينية، بالنسـبة للمسـيحين، ثم ذاكـرة جماعـية بوذية على طريـقة الزين (Zen) أو التيـبيت بالنسـبـة للديانة البـوذية، الخ... لقد تـطورت الكتابة الـتاريخـيـة الفئـوية على كـلا المستـويين : الشفـهي والكتابي. وقبل أن تحـصل الثورة التـاريخية الفـيلولوجيـة كان التمييز بين الاستملاك الأسطوري للماضي والمعـرفة التاريخية النقدية به أمراً متعذراً أو مستحيلاً: أي يستحيل التفكير فـيه. ولا يزال يشكل نوعاً من المستحيل التفكير فيه بالنسـبـة للأغلبـيـة العظمى من علمـاء المسلمين. بل إني أعـرف مـؤرخين حـديثين مشهورين لا يستطيعون التوصل إلى فهم هذا الـتمييز واستيعابه في خطاباتهم أو في كـتابـاتهم عن الأسس العـقائـدية أو الدوغمـائيـة لما يدعـونه بالإيمان. وضـمن هذه الشروط أو الظروف فـإنه لا يمكننا أن نؤشكل الإيمان أو أن نتـخذه كمـادة للدراسة : أي لتطبيق منهجـية علم النفس التاريخي عليه من أجل إظهار المحـدوديات الحصرية التي يفرضها موقف الإيمان الساذج على الممارسة المثلى للعقل التساؤلي النقدي.

إن التـواريخ الفـئـوية هي التي بـلورت مـا سأدعـوه بـعلم القـيم الأسطوري-اللاهوتي-السياسي وذلك عن طريق العمل البطيء للذاكرات الجماعية: أقصد عمل الذات على ذاتهـا. وعلى علم القيم هذا ترتكز كل الحكـايات والقصص التـحويرية للتراث. أقـصد تحوير لحظة تاريخيـة عادية إلى لحظة أسطورية تدشينية تفـتح تاريخاً

جديداً مطهِّراً ومطهَّراً. وهي تحورها أو تحولها إلى ذلك بعد أن يحصل الانتصار السياسي، أو بعد أن يكون قد تمّ كأمر واقع. وفيما يخص الإسلام نلاحظ أن بلورة هذه قد ابتدأت منذ أن كانت السلالة الأموية قد حكمت واستقرت في دمشق عام ٦٦١م. ومعلوم أن الإسلام قد تلقّى تعبيراته أو تجلياته الكلاسيكية بين عامي ٨٧٠-١٠٥٠ وذلك من خلال أعمال ومؤلفات محددة تماماً. وهي مؤلفات مارست فعلها أو دورها حتى يومنا هذا بالنسبة لكل ذاكرة جماعية حصلت على موقع الاستقلالية السياسية أو الأقلية السياسية بصفتها مدونات رسمية مغلقة أو ناجزة (أو مجموعات نصية منتهية أو مغلقة نهائياً). وفي هذه المجموعات النصية راحت تتبلور شكلاً ومضموناً القيم النموذجية العليا للوجود المؤمن أو الإيماني. وهو وجود متوافق مع العهد الأمثل الذي يتمثل بتقديم الطاعة لله (وهذا ما يدعى في اللغة القرآنية بالعهد أو بالميثاق). إن هذا العهد أو الميثاق لا يزال يمارس دوره أو فعله لدى جميع الطوائف الإسلامية وذلك من خلال فوضى معنوية ومفهومية شاملة. وفي هذه الفوضى نلاحظ أن العنف ذا الجوهر السياسي يعيد إحياء وتنشيط ذلك المثلث الأنثروبولوجي المتمثل بالأشياء التالية : عنف-تقديس-حقيقة. أريد أن ألح هنا مرة أخرى على مسؤولية العلوم السياسية التي لا تتحمل أبداً مسؤولية التحليل النقدي لهذه الفوضى المعنوية والمفهومية. بل إنها تساهم في زيادتها وانتشارها عن طريق نقل الخطابات الأصولية التي تجسدها إلى اللغات الأجنبية، وعن طريق نقل أخبار أعمال العنف التي تلهمها بصفتها تجليات شائعة لبعض الأديان السائدة في مجتمعات بعيدة جداً عن «قيم» الحضارة الغربية كما يحددها بطريقة نموذجية أو معيارية صموئيل هانتنغتون. بل ونلاحظ أنه حتى العلوم الاجتماعية المطبَّقة على الأديان لا تستطيع التوصل إلى تصحيح الاعتباط الإيديولوجي والاستقالات الإبستمولوجية التي يرتكبها «العلم» السياسي الذي يشتغل على أرضية مُهَيْمَن عليها من قبل الظاهرة الدينية. إنها لن تستطيع التوصل إلى ذلك إلا إذا تسلَّحت بالأدوات المعرفية الضرورية من أجل بلوغ المطابقة الوصفية والمطابقة التفسيرية للظاهرة.

لنوضح هنا بشكل أدق وأكثر تفصيلاً هذه المهمة المطروحة على علم الإسلاميات التطبيقي. كنا قد رأينا سابقاً بأن علم الإسلاميات التطبيقي يختلف عن غيره من حيث مراعاته للنقطة التالية. إنه ينطلق دائماً من الحدث المعاش من أجل فرز القوى الموجودة في الساحة وتحديدها. وهو يقوم بذلك أيضاً من أجل تعيين رهانات

الصـراعـات والتـقاط الخطابـات المستـخـدمـة لكي يعـيـد تشكيل سلسلة الأحـداث المتلاحـقة، والآليات السوسـيولوجية، والاسـتراتيجيـات السلطوية التي تؤدي بنا إلى تحليل البنى الأنثروبولوجية المـشتركة لدى كل الذاكرات الجماعيـة المتنافسة. إن الأمر يتعلق هنا بـتحرٍّ أركـيولوجي يهدف إلى الكشف عن النـوابض أو الدوافع العميـقة، وكذلك عن المرجعيات الضمنية التي تثـير أتوماتيكياً خيارات الناس، أو «تحرك» فوراً تصـرفاتهم وسلوكـهم بدون أن تتوصل هذه المرجـعيـات والبواعث أبداً إلى مـرحلة الصـريح المعـروف بالنسـبـة للوعي. وهذا المـنظور ينطبق على مـختلف الحـركـات والتنظيمات... كـما أنه ينطبق على الكاثوليكيين والبروتستانتـيين منذ القرن السادس عـشر، وعلى السنة والشـيـعة على مـدار العـصور الإسـلاميـة كلهـا منذ مقـتل علي والحسين... وينبـغي أن نعلم أن كل المنخرطين في هذه الصراعات يجـهلون بأنهم قد استبطنوا عبر أنظمـة العقائد/ واللاعقائد الإيمانية، وعبر الطقوس الفـردية والجماعية، وعبر القصص المثالية أو الأسطورية المحفوظة عن ظهر قلب منذ الطفولة، وعبر أماكن الذاكـرة الخاصـة بكل طائفة أو جـماعـة، أقول اسـتبـطنوا ما كنت قـد دعوته بالقـيم الأسطورية-اللاهوتية-السياسـية. ينبغي أن نتحدث هنا عن الذاكرات الجمـاعية الحية التي تشكلت في السـيـاقات الإسـلاميـة منذ عـام ٦٦١م. فهـذه هي المرة الأولى التي تتوصل فيها طيلة كل تاريخها الثـقافي إلى الوعي النقدي بما لم تعرف أبداً أن تسميّه. وأقـصـد بذلك الأشـياء الـضمنـية المعـاشـة، هذه الأشـيـاء التي تشكل المخـيـالات الأنتروبولـوجية. وهذه الأشـياء الضـمنية المعـاشة هي ما يدعـونها تفـاخراً وتعظيـماً بالتـراث الحي، أو بالميراث القـومي، أو بإرث الماضي، الخ...، من أجل التغطيـة على وظائفها الحـقيقيـة في التاريخ أو تمويهها. وكـذلك من أجل منع الكشف عن منشأها الإجتـماعي، والسيـاسي، واللغوي، وبالتالي الدنيـوي، والاحتمـالي، العابر. هذا في حين أنها تـقدم نفسـها، وتعـاش وتُفسَّـر بصفتـها الذروة العليـا المتعـالية، والمقـدسة، والمعصـومة، والتي لا يمكن تجاوزها. وهـي إما متجـسدة في إله حي، وإمـا في تعاليم حكيم مـؤسِّس، وإما فـي العقل الأعلى الذي نادت بـه الأنوار الأوروبية. ومن يقـوم بهذا العـمل كله، أقصد عمل التـعرية الأركيـولوجية العمـيقة؟ إنه علم الإسلامـيات التطبـيقي. وهـنا تتجلى الاسـتـراتيجـيـات المعرفـيـة الأكثـر انقلابـية وجـذرية لعلم الإسلامـيات الـتطبيـقي. وعندما أتحـدث عن الذاكرات الجـماعـية الحـية المتـولدة في السيـاقات الإسلامـية منذ عـام ٦٦١م فإني أشيـر في الواقع إلى الصدامـات الحاصلة

حـالـيـاً بين الأكــراد، والأتراك، والأرمن، والإيرانيين، والـعـرب، والبـــربر، مع كل الخلفـيـات الدينيـة أو المذهبـيـة لهـذه الصـراعـات. بل ويمكن القـول بأن الطبـقـات الاركـيولوجـيـة لهذه الصـراعـات تنـزل إلى منطقـة أقدم وأعـمق بكثـير من ظهـور الإسـلام. إنهـا تعود إلى المرحـلة الوثنيـة، والعتـيـقة جـداً، والبـدائيـة، والوحـشيـة، والجاهلية...

كان رولان بارت يقـول بأن كل كتابة هي عمـل من أعمال التضـامن التاريخي. وأعتقـد أن فرادة جوابي المتمثل في علم الإسـلاميات التطبيـقي والتطورات اللاحقة التي أعطيـتها له تكمن فـيمـا يلي : بدلاً من أن أنغلق في تضامن أعـمى مع الوطن، فإني فضلت أن أبلور مشروعاً معرفيـاً وفلسفياً. وأقصد به المشروع الذي يخرجنا من كل السيـاجات المغلقة. وهي سـياجات تشكلهـا الذات الجماعـية عن نفسـها بشكل متكرر عن طريق «العقل» من أجل فبركة عقلانيات خادعة ولكنها ضرورية من أجل تحريك المخيالات الاجتماعية وتشغيلها. إن هذه العلاقة البنيوية والوظائفية التي تربط بين العقل، والخيـال، والمخيال لا يمكن أن تُدْرَس أو تُفْهَم على حـقيقتـها إلا من قبل باحثين قادرين على استيـعاب ثلاثة علوم أساسية. وإذا لم يستطيعوا استـيعابها تماماً، فينبغي على الأقل أن يلـمحوا الضرورة الإبستمـولوجية لعدم الفصل بينهـا. واقصد بها مـا يلي : علم الأنتربولوجـيا التاريخي، وعـلم النفس التاريخي، وفلسـفة العلوم التاريخية (أو الإبستـمولوجيا التاريخية). أتردد في إضافـة التحليل النفسي لها، لأنه عرضة لجـدالات وخلافات كثيرة حـتى لدى ممثليه الأكثر كفـاءة ومقدرة. ولكن من المؤكد أن المنهجية التحليلية النفـسانية ينبغي أن ترافق هذه العلوم الثلاثة التي تبدو لي ضرورية جـداً من أجل تجديد فهمنا للظاهـرة الدينية بشكل حقيـقي. أقول ذلك وأنا أنظر إلى الظاهرة الـدينية وهـي في حالة تـفاعل أو تداخـل مع الظاهرة السـياسـيـة، والظاهرة السيميائية (أو الدلالية-اللغوية وغير اللغوية).

الوهم الإصلاحي

كل ما سبق يتـيح لنا أن نفهم لماذا يرفض علم الإسلاميات الـتطبيقي الذي أتبنَّاه وكذلك نقد العقل الإسلامي أن يكررا في برامجهما الوهم الإصلاحي. لم أنصع في حياتي أبداً لذلك الإغـراء المتمثل في «إعادة تركـيب الفكر الديني للإسلام» من أجل إعادة تحيـينه أو تجسيده مثل مـحمد إقبال الذي يكرر هو الآخـر تلك الحركة الفكرية

والروحية التي قام بها أبو حامد الغزالي قبل تسعة قرون. نقول ذلك ونحن نعلم أن الغزالي أراد «إحياء علوم الدين» بعد مرور خمسة قرون على المناقشات الغنية والتعددية العقائدية. بل إن مفهوم الإصلاح ذاته يعني العودة إلى الصيغة الأولية، أو الأصلية، أو الصحيحة الموثوقة التي دشّنت الحقيقة المطلقة المحفوظة في الكتاب الموحي. ويعتقدون أنه تمّ الحفاظ على هذه الحقيقة فيما وراء الانحرافات، والتشويهات، والخيانات الناتجة عن البدع. فهذه البدع المستجدة تجهل في رأيهم الأحاديث الصحيحة، والمعايير النقية أو الخالصة والمستقيمة التي كان الفقهاء المأذونون قد استخرجوها ووضحوها. بعد أن صورنا الأمور على هذا النحو لا بد وأن القارئ يرى كيف أن المسار الإصلاحي يقودنا إلى الانغلاق داخل السياج العقائدي المغلق. فهذا السياج حوّلته الرؤيا الإيمانية أو المؤمنة إلى قصر شامخ منيف لا يمكن للمرء أن يعيش خارجه. فالوجود خارجه ليس إلا ضلالاً، وتيهاً، وانعدام أمان، وعذاب. كنت قد اكتشفت هذه الوظيفة الأسطورية للموقف الإصلاحي عندما كنت أحضر دبلوم الدراسات العليا في جامعة الجزائر. وكان موضوع بحثي هو التالي : الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين. وقد اخترت ذلك المدافع العربي الكبير عن الأنوار الأوروبية لكي أبيِّن مدى التنازلات التي قدمها في الثلاثينات من القرن العشرين الذي كان آنذاك في بداية انبثاقه وصعوده. وفي نفس الفترة كان العقاد ينشر عبقرياته المتركزة على الشخصيات الكبرى للإسلام الأولي. ففي مواجهة التطرف الديني أو السياسي كنت أعتقد بالفائدة المؤقتة أو المرحلية للنزعة الإصلاحية على طريقة محمد عبده المستنيرة. فهذا العقل الإصلاحي الذي يقدم بعض التنازلات المحسوبة للنقد الحديث يقوّي في الواقع الأولوية الأنطولوجية والمعرفية للفضاء الخصوصي الذي ينتشر فيه «الإيمان» أو يتجسد ويأخذ كامل أبعاده. وهنا نجد أمامنا مثالاً واضحاً وساطعاً على ما كان ميلتون روكيش قد دعاه باستراتيجية الرفض المسبق، وهي استراتيجية خاصة بالعقلية الدوغمائية أو ملازمة لها. سوف أضيف مثالاً آخر على هذه العقلية، وهو يتمثل بالحاخام الليبرالي الذي يشتغل في كلية ليوبيك في لندن. فبعد أن ألقيت محاضرة في الأكاديمية الإنجليزية في برلين عن المكانة المعرفية للوحي في الأديان التوحيدية الثلاثة اقترب مني هذا الحاخام وأخذني على حدة وقال لي : لقد بهرت بمحاضرتك، ولكني لم أقتنع! ويا لها من عبارة ناجحة ومقتضبة وتعبر عن محدودية التواصل الحواري بين الأديان...

إن الجمهـور الإسلامي المتعدد والمتنوع، والملـحاح الذي استمع إلى مـحاضراتي في العديد مـن البلدان العربية والإسـلامية كـان يطالبني دائماً بما يلـي : التراجع عن استخـدام المنهجيات والعلوم «الغربيـة» من أجل التفرغ لتجديد الفـقه الإسلامي «من الداخل». لا شك في أني واع للضـرورة الملحـة التي تقضي بتـجـديد هذا الفقـه في الإسـلام. أقول هذا الكلام وأنا أفكـر بشكل خاص بتلـك المؤلفات والأبحـاث التي يصدرها بعض أصـدقائي من أمثال كلود جـيفري، وبيير جـيزيل. فقد نشـرا مؤخراً كتابين يمشيان في نـفس الخط الذي أمشي فيه، أو قل وجدت في كتابيهـما توجيهات واهتمـامات قريـبة جداً من نوعـية المهام التـي أحددها لعلم الإسلامـيات التطبـيقي. ولكن ينبغي أن نعلم أن الإسلام كدين أو الفكر الإسلامي كفـكر لا يجدان نفسيهما في نفس السـياقـات الفكرية والعلمـية، ولا في نفس مـراحل التطور التـاريخي التي وجدت المسـيحـية نفـسها فـيهـما. وأقصـد بذلك مسـيحيـة أوروبا الغربيـة بالطبع. فالمسيـحية الأوروبية على الرغم من جحـودها أو إنكاراتها الدوغمائية اسـتفادت من مكتسـبات الحـداثة العلميـة، والتشـريعية، والمـؤسساتيـة. وأما الإسـلام فيعـاني من التفـاوت التاريخي المتزايد، وذلك بالقـياس إلى التقدم الحـاصل في أوروبا من جراء الفصل القانوني بين الذروة الدينيـة والذروة السياسية. فهذا الفـصل حصل في الجهة الأوروبية بفضل تشكل الدولة القومية الحديثـة وصعود طبقة بورجوازية من المقاولين العلمـانيين بدءاً من القرنين السـابع عشـر-الثامن عـشر (بل وحـتى منذ عهـد الملك فيليب الجميل فيما يخص الحالة الفـرنسية). وبالتالي فينبغي على الباحث أن ينطلق، كما قلت سابقاً، من العـقبات المحسوسة التي تصطدم بها في الحياة اليـومية الفئات، والأقليات، والشبيـبة الصاعدة. ينبغي الانطلاق من هذه العقـبات والمشاكل من أجل تشكيل قواعد اجتمـاعية واسعة لاستقبال الحـداثة. وهذه الحداثة بحاجة هي الأخرى أيضاً إلى إعادة التفكير فيها وتجديدها وغربلتـها وإعادة استملاكها أيضاً من قبل فكر طالما عُرقل وسُدّ من قبل مـا كان غاستون باشلار قد دعـاه بالمعارف المساء بلورتها أو حتى الخـاطئة بشكل كـامل. ينبغي أن نعـلم أن الأمية ليـست هي وحدها التي تـقيم العراقيل والعـقبات أمام استـقبال الفكر الحديث. وإنما هناك عراقـيل أخرى أيضاً لا تقل هولاً وخطورة. وأقصـد بها أساساً ذلك الانغـلاق الإيديولوجي الذي تولّد بعد أربعين أو خمسين سنة من الاستقلال، ثم ذلك التعليم الكمّي أو الجماهيري الضخم من حـيث العدد، ولكن الضـعيف من حـيث النوعيـة والجودة. وهو تعليم مـبلور أو

مبرمج من قبل إيديولوجيين مغـمرين غريبين على الحداثة الفكرية. كما أنه مطبَّق من قبل معلمين لم يُحضَّروا بمـا فيه الكفاية لمهمتهم، إضافة إلى أنهم خـاضعون أكثر مما يجب للتعليمات الرسمية. ففي هذه المجتمعات نلاحظ أن علم الإسلاميات التطبيقي يطمح إلى تقـديم الإمكانية التـالية. وهي إعادة التـفكير جـذرياً بالبرامج التـعليمـية السائدة لكي نخلق في جيل واحـد هذه القواعد الاجتمـاعية الخاصة بتشكيل مـعرفة مُـسيطَر عليـها أفـضل. وأقصـد بها المـعرفـة المجهـزة بالأطر والأدوات الفكرية التي تتطلبهـا التحديـات الجديدة للعولمة، بعـد أن عشنا بشكل سـيئ أو فاشل تلك الأطر والأدوات الفكرية الـسـائدة في حـقـبـة الحـداثة الكلاسـيكيــة. قلّت فـيـمـا سـبق «الاستخدامات المتوحشة» وأنا أقصد بها ذلك المعنى الأنثروبولوجي الوارد في كتاب كلود ليفي شـتروس الذي يحمل نفس الاسم. وبالتـالي فقد اخـترت بدون أي تردد استـراتيجـية التدخل الـعلمي التي يمكن للقراء أن يطلعـوا عليهـا أو يكتشـفوها في المجلدات الخمـسة التي سأنشرها قـريباً وبشكل متـلاحق. إني أقدمها لهم راجـياً أن تحظى باهتمامـهم وتأملهم ومشاركتهم الفاعلة. وسـوف يرى القارئ من خلال هذه الكتب الخمـسة أن هناك أطروحة أساسـية تتبلور وتتراءى. تقـول هذه الأطروحة بما معناه : لا يمكن أن يوجد عـمل لاهوتي حي أو قابل للحياة والاستـمرارية، ولا يمكن أن يوجد إصلاح مـوثوق ذو مصداقية فكرياً وتاريخـياً لأي دين عرفته البـشرية حتى الآن، وليس للإسلام فـقط، إن لم يتوافر الـشرط التالي. وأقـصد به المراجعـة النقدية الراديكاليـة، وعلى أسس جـديدة تماماً، لكل المسـارات المعـرفيـة للعـقل في جمـيع التراثات الفكرية المعروفـة أو القابلة لأن تعرف حتى الآن. صحـيح أن دراساتي تبقى ناقـصة لأنهـا لا تشمل الفكر الصـيني أو فكر الأديان الآسـيوية والإفـريقيـة. ولكن سـيرى الـقارئ أني أبلور هـنا مصطلـحات، وإشكالـيات، أو تسـاؤلات يمكنهـا أن تمارس فعلـها كبنيـات أو هياكل اسـتقـبالية قـادرة على أن تحتـضن كل أنواع الفكر البشري. إنها قادرة على أن تحتضن أبحاث عـالم متخصص بالفكر الصيني من أمثال فرانسوا جوليان أو سواه. فهم يقدمون الآن مـعطيات جديدة للأضابير الأساسية التي ينبغي على العقل الاسـتطلاعي الجديد أن يستند إليها أو يـرتكز عليها. وهذا المنظور الواسع أو الموسَّع هو الذي دفعني لأن أفضل مصطلح العـقل الاستطلاعي المستقبلي المنبـثق حاليـاً على مـصطلح عقـل ما بعـد الحداثة، أو الـشديد الحـداثة، أو ما فـوق الحداثة. فـهذه التسـميات الأخـيرة تركـز الأنظار فقط على التجـربة الغربيـة لتاريخ

الفكر، وتهمل التجارب الأخرى أو المسارات الأخرى. ونحن نريد أن نكسر هذا الاحتكار، أو هذا التقوقع المركزي، أو هذه الهيمنة المتكررة للفكر الأوروبي على سواه.

بلورة المصطلحات والمفاهيم

كل المصطلحات التي اشتققتها أو أدخلتها على مدار بحوثي تلبي حاجة مزدوجة من الناحيتين المعرفية والإبستمولوجية. فمن جهة كنت أريد التعرف على المضامين الخاصة بالأرشيف الإسلامي والتراث المتفرع عنه ثم فرزها. ومن جهة أخرى كنت أريد التفكير في هذه المضامين أو شرحها وتفسيرها داخل منظور ما كنت قد دعوته بالأرشيفين الأكثر اتساعاً وشمولية. وإذا ما اتبعنا التسلسل الزمني فيمكن القول بأني اشتققت المصطلحات التالية التي لم تحظ حتى الآن باهتمام أي عالم مختص في الدراسات الإسلامية، ولا حتى أي مؤرخ يشتغل خارج مجال الدراسات الإسلامية. وكنت أتمنى لو حظيت باهتمام الباحثين والعلماء إما من أجل رفضها، وإما من أجل المساهمة في نشرها وتقويتها وجعلها أكثر فعالية. هذه المصطلحات هي التالية : الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية ١٩٧٠، وعلم الإسلاميات التطبيقي ١٩٧٣، السياج الدوغمائي المغلق ثم الخطاب النبوي ١٩٨٢، ثم الأنظمة الثقافية للاستبعاد والنّبْذ المتبادل وكذلك الجهل المؤسَّس والمؤسساتي ١٩٨٣، ثم نقد العقل الإسلامي ١٩٨٤، ثم المدونات الرسمية المغلقة ومجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي ١٩٨٨، ثم مصطلح الباحث-المفكر ١٩٩٥، ثم مصطلح العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق أو الذي هو الآن في طور الانبثاق ١٩٩٦، ثم مصطلح المثلث الأنثروبولوجي، الخ... وفي كل مرة اخترعت فيها مصطلحاً جديداً كنت أضع تحته خطاً لكي ألفت انتباه القارئ إليه. والواقع أن الكثير من القراء راحوا يشتكون من تراكم أو تزايد هذه المصطلحات الجديدة غير المعروفة وغير المألوفة. ولكن ينبغي أن يعلم القارئ أنه لا يمكن تأسيس فكر جديد بدون اختراع مصطلحات أو مفاهيم جديدة. لا يمكننا أن ننتهك المعارف السائدة، أو نزحزح التساؤلات القديمة باتجاه تشكيل فضاءات جديدة للمعقولية والفهم بدون اشتقاق جهاز مفهومي ومصطلحي كامل. وأقصد بها فضاءات أكثر قدرة على

الاستيعاب والشمولية : أي استيعاب الظواهر والمعطيات الجديدة أو المستجدة. كما أنها فضاءات أكثر صحة ودقة. لا يمكننا أن نتجاوز المعارف الخاطئة والأنظمة الفكرية العتيقة أو المهترئة بدون أن نولّد تدريجياً مجموعة من المصطلحات والمفاهيم المتلائمة مع الأنماط الجديدة لإنتاج المعنى، والمعرفة، والممارسة التاريخية، ثم السيطرة عليها. ثم ما انفككت أعيد بلورة هذه المفاهيم التي اشتققتها أو اخترعتها. ما انفككت أعيد صقلها وتجديدها إما بعد القيام بقراءات جديدة لمراجع مختلفة، وإما من أجل تحسين التواصل بيني وبين أنواع الجمهور المختلفة التي تستمع إلى محاضراتي في شتى أنحاء العالم. وأنا أستفيد من ردود فعل الجمهور وتساؤلاته ومناقشاته التي أغنت تفكيري واستراتيجيتي التعليمية والتربوية. ولهذا السبب يشعر بعضهم أحياناً بأني أكرر كلامي في المحاضرات أو المقالات المختلفة من كثرة التركيز على نفس المصطلحات ولكن لا ينبغي أن يعتبر القارئ عوداتي الكثيرة إلى هذه المصطلحات والمفاهيم بمثابة تكرارات مملة. فالواقع أنني أقوم بهذه العودات قصداً لكي أقدم المزيد من الشروحات التي تغني الفعالية العملية للمفاهيم المعاد استخدامها في سياقات مختلفة. وفي هذا البحث المنهجي والتائه والمتوحد في آن معاً راحت حقيقة بديهية تفرض نفسها عليّ. تقول هذه الحقيقة ما يلي : إن البحث الجامعي الأكاديمي يمارس فعلاً طبقاً للآليات التي درسها بيير بورديو تحت اسم «التكرار أو التقليد أو الاستنساخ». وفي حالة الدراسات الإسلامية هناك أشياء كثيرة سلبية تلعب دورها أيضاً. نذكر من بينها : لا مبالاة الباحثين بالنداءات المتكررة التي أطلقها من أجل التواصل العلمي مع بعضنا البعض. ثم التواطؤ عن طريق الصمت من أجل خنق الأصوات المزعجة. ثم أساليب الهجوم على الآخرين والحطّ من قيمتهم، وهي أساليب تصل إلى حد النميمة الفكرية. ثم نشر «الإشاعات» التي لا يمكن السيطرة عليها، وهي إشاعات ذات آثار سلبية محسوبة بدقة. وكل هذه الأشياء تمثل ممارسات شائعة في الأوساط الأكاديمية. وتكبر أهميتها كلما زادت أهمية الرهانات الإيديولوجية والأهواء الملتهبة التي تثيرها كلمة «إسلام» في جميع الأوساط سواء أكانت إسلامية أم «غربية». وهناك أيضاً عامل آخر ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار وهو : إن العلم لا يفكر، كما يقول هيدغر. صحيح أن العلم ينص على الحقائق، ويصف الوقائع أو الظواهر، ويبرهن عليها من أجل الانخراط في الممارسة الصحيحة أو القيام بعمل ذي مصداقية. ولكنه يتخلى عن المكتسبات المبرهن عليها ما إن تبدو غير

ضرورية للممارسة العملية أو ما إن تكذّبها التجربة. وفي هذا النوع من الممارسة للعلم فإن التفكير يعني الثرثرة لا أكثر ولا أقل. هذا ما قاله لي حرفياً مؤرخون كبار كنت قد عرضت عليهم دراستي النقدية المطولة عن أعمال كلود كاهين. وأعتقد جازماً بأن معظمهم لم يقرأوها لأنهم قالوا لي بنوع من التملّص أو التهرب بأنهم لم يدركوا ما هو موضوع المناقشة. وأما أحد الزملاء الأمريكان فقد عبَّر بشكل واضح عن الجانب العملي المرتبط بكل علم مبلور جيداً عندما وصف دراستي المذكورة قائلاً : «بأنها محض لفظية». ولم أنجح في إقناعه بالفكرة التالية : وهي أن أول عمل ينبغي على المؤرخ القيام به يكمن في المراقبة الصارمة للاستخدام الذي يقوم به للكلمات التي تتخذ قيمة المفاهيم أو المصطلحات. إن دراستي عن أعمال كلود كاهين تهدف إلى ما يلي : توسيع مجال هذه المراقبة بدلاً من أن نفصل (كما لا يزالون يفعلون حتى الآن) بين القطاعات المعرفية التالية : التاريخ المدعو بالعام، والتاريخ السياسي، والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ الاقتصادي، وتاريخ الأفكار، وتاريخ أنظمة الفكر، وتاريخ الفن، الخ... وهكذا حصل لي مع زملاء جامعيين كرسوا حياتهم كلها للبحث والتعليم تلك التجربة المؤلمة التي دعوتها بالتواصل المستحيل (عنوان الفصل الأول من كتاب مترجم إلى العربية تحت العنوان التالي : قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم. دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨).

إن الأسباب التي تشوِّش التواصل أو تقطعه مع الزملاء الجامعيين هي بالطبع عديدة. وهي في الغالب أجنبية على المعرفة العلمية بصفتها تلك. ولكن لحسن الحظ فهناك دائماً مفاجآت سعيدة. فكثيراً ما شعرت بالدعم والتشجيع من قبل ردود فعل المستمعين العديدين لمحاضراتي. وهي ردود فعل صادرة عن جمهور متنوع جداً، وفي مختلف البلدان. إنه جمهور ينتمي إلى كل الأعمار، وكل الأصول-الثقافية، وكل القوميات والأجناس عبر العالم. ومع جماهير المستمعين هؤلاء امتحنت لأول مرة مدى صلاحية أو عدم صلاحية الخيارات المنهجية والاستراتيجيات المبرمجة لعلم الإسلاميات التطبيقي. فلم أعد أحصي عدد طلابي في السوربون أو حتى عدد الناس الذين استمعوا لمحاضرة واحدة من محاضراتي والذين يعبرون لي بعد سنوات وسنوات عن رضاهم عن هذا الفكر. فكثيراً ما يستخدمون أطر علم الإسلاميات التطبيقي وأدواته من أجل فك أسرار الخطابات الإسلامية أو تشخيص مشاكلها

وإشكالياتهـا. وفي كل مرة أقيس حـجم النقص المريع الذي يعاني منه هذا الجمـهور عن الإسلام وتاريخ المجتـمعات الإسلامـية. ولكن الأخطر من ذلك هو أنه لا يمتلك الآلات الفكرية التي تتيح لكل واحد أن يشعر بأنه معنيّ فكرياً ومدنياً بالمجابهات غير المتكافئـة الحاصلة بين الثقـافات الدينية التـقليدية/ والثقـافات المدعوة حـديثة. وهذه الحالة هي التي شـجعتني على توليـد مصطلح الباحث-المفكر لكي أفـسح المجال في ممارسة علوم الإنسان والمجتـمع لتشكل معرفة نقدية بشكل صارم ودقيـق. إنها معرفة موثوقـة، ذات مصداقية، مـعرفة تحفِّـزنا في ذات الوقت على التفكير وتقـدم لنا مادة للتفكير. لمـاذا؟ لأنها مصحوبة دائمـاً في الكتابة التي تجسدها بتـساؤلات عديدة عن شروط إمكانيـة توليدها، ونقلها، وكـيفيـة استقبـالها من قبل الفـاعلين الاجتمـاعيين وطرائق استخدامهم لها.

إن سوء التـفاهم الذي أثاره استـخدامي لمفهـوم العقل الإسلامي يقـدم لنا أيضاً فكرة مـضيـئـة جداً عن كـيـفيـة اسـتقـبـال أي خطاب عن الإسلام مـن قبل علمـاء الإسلامـيات (أي المستشـرقين). أقول ذلك على الرغم من أنهم خبـراء في الموضوع ويفترض بهم أنهم يعرفون رهانات التنظير واشـتقاق المصطلحات والمفاهيم الجديدة. فالكثيرون منهم رأوا فوراً في هذا المصطلح الذي بلورته منذ سنوات عديدة نوعاً من الدفاع التبجيلي عن عقل «خصوصي» محصور بالإسلام فقط، عقل مشتق اصطناعياً من القـرآن، وذلك على طريقـة طبقـة الفقـهـاء الكلاسيكيين الـذين كانوا يشـتقـون الأحكام من خلال منهجـية التأسيس أو التأصيل : أي أصول الـفقه. أقول ذلك على الرغم من أن عنوان كـتـابي «من أجل نقـد العـقل الإسلامي» كـان واضـحـاً بما فيـه الكفـاية. وكـان ينبـغي أن يمنع هؤلاء من ارتكاب خطأ فـاحش كـهـذا الخطأ. ولكن بالنسبة للمستـشرقين المتعودين على إدانة النـزعة التشويشيـة السائدة لدى التبجيليين المسلمين الذين يخلطون بين الأفكار والمكتشفات الحـديثة وبين تعاليم الوحي القرآني أو تعاليم كبـار المؤلفين الكلاسيكيين كالغزالي الذي يشـبهونه بديكارت أو باسكال، أو ابن خلدون المشـبه بمونتـيسكيـو، الخ...، أقول بالنسـبة لـهؤلاء فإن اسـتخـدامي لمصطلح نقد العقل الإسـلامي لا يمكن أن يكون إلا سرقة لكانط وكتابه المشـهور نقد العقل الخالص. وأنا أقـوم بهذه السرقة أو الانتحال لـكي أخلع على العقل الإسلامي مكانة مضخمة لا يسـتحقها! هذا على الأقل ما يعتقـدونه. ولكن اعتقادهم هذا يقدم لنا أفضل مـثل على نظرية الاستـقبـال : أقصد كـيفيـة استقـبال الأعمـال الفكرية أو

الأدبيـة من قبل القـراء. فـهناك إطار معين من الإدراك والتـصـور والتأويل لعـادات الإنسـان المسلم، وهو إطار سائد في الغـرب منذ قرون عـديدة وراسخ في عقلـيات الناس الأوروبيين. فـمـا أن تذكر أمـامـهم كلمة إسـلام أو مـسلم حتى تـستنفـر في أذهانهم مـجـمـوعـة من التـصـورات والكليـشـيـهـات والأحكام المسـبـقـة. وهذه الكليـشـيهـات مـستـوعـبة ومـهـضومـة حـتى من قبل أولـئك الذين شكلوها : أي المستشرقين أنفسهم. وبالتالي فهي تمارس عملها بشكل أوتوماتيكي أو آلي إلى درجة أنه حتى البـاحثين العلمـيين -أي المستشـرقين- لا يكلفون أنفـسهم عناء ضـبطها أو التحكم بها. نقول ذلك على الرغم من أنهم ينصحون طلابهم بضرورة التقيد بقواعد البحث العلمي الداعـية إلى مراقبـة العواطف والميول الذاتية قـبل التنطُّح لدراسة أي موضـوع أو الحكم عليه. لكي أكمل الصـورة تقتضي مني الأمـانة أن أقول بأن نفس ردود الفعل الانفعالية والتأويليـة تمارس دورها في الجهة الإسلامية، ولكن في الاتجاه المعاكس. فـهؤلاء يدينون تطبـيق مقـولات الفكر «الغربي» ومناهجـه على الإسلام. ويعتبرون عنوان كتابي «نقد العقل الإسـلامي» بمثابة المعادي للتقاليد. على هذا النحو تشـتغل أطر المعـرفة وتمارس دورها سـواء في «الغرب» أو في الأوسـاط الإسلامـية، وذلك فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية، ثم بشكلٍ أكثر بكل تفكير نقدي يتجرأ على تعرية الأشـياء المستحـيل التفكير فيـها أو اللامفكَّر فيـها في الفكر الإسلامي مـاضياً وحاضراً.

سوف أقـدم هنا أعمالي الفكرية في خـمسة مجلدات. وآمل أن تكون واضـحة وتربوية ومكملة لبـعضـها البـعض بما فـيه الكفـاية لكي تتحـاشى سوء التـفاهمـات الجديدة وأنواع الرفض المسـبقة من قبـل القراء. وتحتوي هذه المجلدات على فـصول كـتبـت منذ سنوات طويلة وعلى فـصـول حديثـة العـهـد. ولكنني أعـدت النظر في النصوص القديمة التي كـانت قد كتبت منذ عشـر سنوات أو أكثر. فنقحتـها وعدلت فيـها كلما كـان ذلك ضرورياً. وعلى أي حال فـإنني أتبناها جميـعها بدون اسـتثناء، وبدون إجـراء أي تغـيـيـر عليـها فـي العـمق. إني أتبناها بكل مـقـاصـدها النقـدية وصلاحـيتها ومـتانتها التـعليمـيـة والتربوية وفائدتهـا بالنسبة للجمـهور الأوروبي أو الغـربي، ثم بشكل أخص بالنسبـة للجـمهـور الإسلامي الشـديد التنوع والممتـد من اندونيسـيا إلى المغرب الأقصى، ومن الشـمال الاسكندنافي إلى أفريقيـا الجنوبية. إن كل النصـوص التي جمـعتهـا هنا في هذه الكتب تمتلك، وسـوف تظل تمتلك لفـترة

طويلة، متانة فكرية ومنهجية ووجودية. لماذا أقول ذلك؟ لأن المهام المعرفية التي رسمت خطوطها العريضة فيها لم تستنفد بعد. وإنما هي تحتاج إلى فرق عديدة من الباحثين-المفكرين لكي يمشوا بها حتى نهايتها. فأنا شققت الطريق من أجل تحرير الفكر الإسلامي أو دراسته بشكل علمي وتاريخي، ولكني لم أستنفد كل شيء ولا أستطيع أن أنجز كل شيء، وإنما أنتظر من الشباب الباحثين الذين سيجيئون بعدي أن يكملوا المشوار والطريق. إن إنجاز هذه المهام الملقاة على عاتقنا يتطلب توافر إمكانيات أكاديمية وجامعية عالية، كما ويتطلب بشكل خاص توافر مناخ سياسي وثقافي ملائم. ولكن للأسف فإن توافر هذا المناخ لا يزال يؤجَّل في البلدان التي يشغل فيها الإسلام السياسي أصحاب القرار ومجمل الفاعلين الاجتماعيين (أي مجمل البشر في المجتمع). هنا أيضاً أحب أن أقدم شهادتي الخاصة على الوضع. لقد دعيت للتدريس وإلقاء المحاضرات في مختلف جامعات العالم من أمريكا، إلى أوروبا، إلى آسيا، إلى أفريقيا... وفي أثناء هذه الزيارات أتيح لي أن ألتقي بعدد كبير من أصحاب القرار والقيادات السياسية. وكان الجميع يتفقون معي بسهولة على ضرورة فعل شيء ما. أقصد بذلك أنهم كانوا يحسون بالحاجة إلى ضرورة تشكيل معرفة نقدية عن الإسلام، وضرورة نشر هذه المعرفة على أوسع نطاق. كما ووافقوا على ربط الإسلام لأول مرة بالتاريخ المقارن للأديان والأنتروبولوجيا المقارنة للأديان أيضاً. وفي أثناء الحديث اقترحت عليهم في أكثر من مناسبة مشاريع محددة بدقة من أجل تأسيس معاهد للبحوث والتعليم من أجل نشر هذه المعرفة الجديدة عن التراث الإسلامي. ويمكن للقارئ أن يطلع على هذه المشاريع من خلال برامج الاستكشافات البحثية التي بلورتها في كتبي ونصوصي العديدة. والواقع أنه بعد أن أمضيت ثلاث سنوات من التعليم والنضال في هولندا (١٩٩٠-١٩٩٣) وافق المسؤولون هناك على تأسيس معهد من هذا النوع في مدينة «لايدن» (Leiden). وأخيراً تم تأسيس معهد مشابه في باريس. وقد ناضلت من أجل تأسيسه طويلاً. فبعد عشر سنوات من مقابلة العديد من الوزراء والشخصيات السياسية والجامعية، وبعد أن قدمت شروحات طويلة ودقيقة عن المشروع قبلوا أخيراً بتأسيس معهد للدراسات الإسلامية. ولكن للأسف، فليس من المؤكد أن الإسلام سيدرَّس فيه ضمن المنظور المعرفي والابستمولوجي الذي أرغبه وأدعو إليه منذ سنوات طويلة. أقصد المنظور الذي يربط التوجهات النظرية والإبستمولوجية بالأهداف العملية لعلم الإسلاميات

التطبيقي. وأما فيما يخص البلدان الإسلامية، فإني أعرف أن هناك جهوداً تبذل في تونس والمغرب الأقصى ضمن الاتجاه المرغوب الذي أدعو إليه. ولكن تأسيس أقسام حديثة للدراسات الإسلامية في الجامعات الشابة التي نشأت بعد الاستقلال لم يحصل بعد. وقد تأخر كثيراً، بل وأكثر مما يجب. والواقع أنهم تركوا المجال حراً للجامعات التقليدية التي احتكرته لصالحها. وأقصد بها جامعات الزيتونة، والقرويين، والأزهر وكليات الشريعة. فهذه المعاهد التقليدية هي التي احتكرت تدريس «العلوم الدينية». نقول ذلك على الرغم من أنه كان من الملح والعاجل إدخال تدريس علم تاريخ الأديان المقارن وكذلك علم الأنتروبولوجيا المقارن للأديان بعد الاستقلال مباشرة أو حتى أثناء حروب التحرير الوطنية. ولكني أخشى أن ننتظر ذلك لفترة طويلة حتى في البلدان الأوروبية حيث تعيش جاليات إسلامية كبيرة تقدر بالملايين. والشيء الغريب، بل والمتناقض، فيما يخص هذه البلدان هو أن الأنتروبولوجيا لا تتوصل حتى الآن إلى فرض نفسها كعلم مناسب للإدارة الحديثة لمجتمعات متعددة الأعراق، والطوائف، والثقافات.

لكي أختتم هذه المقدمة العامة، فإنه بقي عليّ أن أرد على اعتراض محتمل. فقد يتساءل أحدهم محتجاً : لماذا تربط بالإسلام مشروعاً فكرياً يهدف إلى نقد المعرفة وإعادة تأسيس أو تأصيل آليّات إنتاج المعنى، وهي آليات مرتبطة في الواقع بالتاريخ العام للفكر؟ وعندما أقول التاريخ العام للفكر فإني اقصده بكل مناهجه، ووضعياته المعرفية، وخياراته الإبستمولوجية، وتحديداته المتغيرة لمكانة العقل، والخيال، والذاكرة، وعلاقاته بالعلوم الأخرى، وتحقيباته الزمنية أو الكرونولوجية، ثم تسمياته الموضوعاتية، والجغرافية، استقطاباته المفهومية أو المصطلحية، واستراتيجياته التأويلية، الخ... وهكذا يصبح مفهوم علم الإسلاميات طاغياً أكثر مما ينبغي أو يستلحق بذاته كل شيء بدون حق. أقول ذلك على الرغم من أنه في البداية يمكننا أن نعترف بضرورة تهوية الإسلام أو تحريره من الداخل من القيود والأصفاد. وذلك لأن الإسلام ظل لفترة طويلة جداً، بل وأطول مما يجب، محصوراً بتلك الأقسام الهامشية المدعوة بالدراسات الشرقية أو بالاستشراق. وهي أقسام انضافت إليها أو حلَّت محلها حالياً نظرة لا تقل ثبوتيةً وجموداً. وهي النظرة المتمثلة بالدراسات التي يكتبها حالياً الباحثون الغربيون (أو المستشرقون الجدد) عن الأصولية أو الإسلام السياسي. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن الهدف الأساسي لعلم

الإسـلاميـات التطبيـقي هو التـالي : كسـر جدران السـيـاج الدوغمـائي المغلق لكي نستطيع أن ندخل إليه كل هموم وإشكاليـات التاريخ العام للفكر. ثم على العكس : ينبـغي أن نعيد دمـج الإسلام وكل تراثه الفكري داخل الفـضاء الجـغرافي-الثـقافي والجغرافي-التاريخي المتـوسطي. نقول ذلك ونحن نعلم أنهما كانا قد استُبعدا ونُبذا منه بسـبب العمل المتـضافـر للمسـيِّـرين «المسلمين» للظاهرة الإسلامـية (أيَ رجـَال الدين)، ثم بسبب الصعـود المتدرج للهيمنة الأوروبيـة. يضاف إلى ذلك أن مصطلح علم الإسـلامــيــات (islamologie) يفــرض نفـسـه نـظراً إلى أن كل التـحــريات الاستكشـافيـة وكل العمل المتـمثل بإعادة التـأصيل والتـأسيس لآليَّات إنـتاج المعنى وانتشـاره تنطلق كما رأينا من المشـاكل التي يطرحها على المسـتوى العالمي أكـثر من مليار فاعل تاريخي (أو شخص بشري). وهذا المليار من البشر ينسبون أنفسهم، حقاً أو باطلاً، إلى الظاهرة القـرآنيـة والظاهرة الإسـلاميـة (أو الحـدث القرآني والحـدث الإسلامي). ولكن بدلاً من أن نتـبنَّى دون نقد وغربـلة هذا النموذج أو ذاك من نماذج العمل التاريخي، وهما نموذجان يتصارعان الآن على مسرح العولمة، فإنه يجدر بنا أن نتبع طريقاً آخر. وفي رأيي أن العقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثاً أو الذي هو الآن في طور الانبثاق والتـبلور هو وحده القادر على مواجـهة الوضع وحل المشاكل المطروحة. إنه العقل الذي يعترف بالتجـذُّرات، والاستقطابات، والمسارات التاريخية لثقـافات البشـرية المعروفـة حتى الآن، ولكنه في ذات الوقت يعـمل جاهداً من أجل انتهاك المواقع التـقليدية المنغلقة على ذاتها، ومـن أجل زحزحتها، ثم تجـاوزها أخيراً. وحده عقل كهذا يمكن وصفه بأنه محرَّر ومحرِّر.



أسئلة الوعي والنهوض والتاريخ في الفكر العربي المعاصر

عبد الرزاق عيد ◆

إن الاشكالية التي يتـهيكل حولهـا هذا البحث، يؤطرها سـؤال لماذا هذا التردي المضطرد للوعي التاريخي في الفكر العـربي ؟ هذا السؤال يتجدد في صيـغة أخرى ، تلك التي طرحتها النخبـة العربية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر بالصـيغة الشهيرة للأميـر شكيب أرسلان ، «لماذا تأخـر المسلمون وتقـدم غيرهـم». لا شـك أن تجديدنا للسـؤال النهضـوي ، بصيـغة مـوازية ومناظرة : لماذا تأخـر الوعي التاريخي العـربي وتقدم عند الآخر؟ ، إنما يوميء بمباطنة دلالية ، تشير إلى أننا بسؤالنا إنما نحدد ونعزو تأخر المسلمين ، إلى عـدم امتلاكهم الوعي التـاريخي الذي كان مهمـاز تفوق وتقدم الآخر الغربي. هذا التناظر الدلالي بين سؤالنا الراهن ، والسؤال النهضوي السالف ، سيعود إلى الخلاصة النظرية التي انتهى إليهـا المشروع الفكري المتميز للمفكر المغربي عبد الله العروي ، وهي أن أزمة الفكر التاريخي العربي إنما تكمن في عدم «استيعاب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية ... إلخ ، وبتـعبيـر آخر وفق – الـعروي – فـإن إشكالية الوعي التـاريخي تكمن في إخـفاق قاعـدته الاجتماعـية، حيث كـان المعادل النظري لإخفـاق الوعي التاريخي ، إخفـاقا

◆ باحث من الجمهورية العربية السورية.

للدعوة الليبـرالية ذاتها ، لكن هذا لا يمنع المؤرخ أن يرى في ذلك سبب تعثـر المسيرة العربية بمجموعهـا. هذه الأطروحة ستشهد حاضنا فكريا في مشهـد مجتمعي آخر ، وذي سيرورة اقتصادية اجـتماعية سياسية مباينة -نسـبيا- عن المجتمع المغربي ، وهو المجتمع في بلاد الشـام من خلال المفكر ياسين الحافظ ، إذ سيهضم مـشروعه النظري أطروحات العروي ليعيد إنتاجها في صياغة اصطلاحية تنتمي لحقل الادب السياسي معبـرا عنها - حسب صياغـته- في إخفاق القومـية الديموقراطية التي هي تعـبير عن حزمة من الاشـتقاقات العلمـية والمعرفيـة والثقافيـة ، إذ فضاؤها المعرفي : العـقلانية والتنوير والنسـبيـة والبـحث والاسـتكشاف ، وشـكلها الـسيـاسي : الديموقـراطيـة والتعـددية والحرية وتعّينـها الاجتمـاعي: الإنسيـة ، الإنسان مركـز الكون ، والفرد مركز المجـتمع ، حرية المرأة ، وتعبـيرها الثقافي: العلمانيـة بوصفها التـعيين الملموس واقعـيا للعـقلانيـة. ونحن إذ سنحاور المشـروعين (العروي - الحـافظ) عبـر التناص معهما سيتكشف لنا مدى الركود الذي لحق ويلحق بالفكر العربي ، عندما سنجد أن الأسئلة ذاتهـا ، والاستنباطـات ، والإجابات تتردد منذ قـرن ونصف ، وكأن مسـيرة العقل خط متصاعد باتجـاه الهاوية اليوم ، أي كأن الوعي التاريخي العربي ، أي وعي العرب بالتـاريخ ، إنما يدخل المستقـبل بدلالة الماضي ، كان الدخـول للمستـقبل يتم القهقرى على حد تعبير بول فاليري .

العرب والتاريخ / تعقيب على تعقيب :

يحيل عبـد الله العروي القارئ إلى كتاب قـسطنطين زريق «نحن والتاريخ»(١) ليشيـر إلى أنه في كتابته تحت هذا عنوان (العرب والتـاريخ) يريد أن «يعقب على ما قاله ، وليس نقدا لما قاله» ليذهب بالنتائج أبعد مما ذهب إليه زريق(٢) ، ونحن بدورنا سنقوم بتعقيب على تعقـيب ، لإنتاج حالة تناص بين نصوص (ثلاثة) تمتد على مدى نصف قرن ، أي منذ صدور كتاب زريق ١٩٥٧ .

يقدم كـتاب العـروي مفـاتيح مفـاهيمـية مـهمـة من الوجهـة الفنية والتـأليفـية والوظيفيـة والمعرفية، إذ أن المؤرخ المعاصـر «لا يفسر الوقائع بمنطق المشاركين فـيها ، بل حسـب منطق لم يعوه هـم ويعـيه هو اليـوم» فلا بد من التـمييـز بين منطق المؤرخ وارتبـاط وعدم ارتبـاط الأحداث والوقـائع كمـا كانت فـعلا والتي لم يعلـمهـا أحد بالضبط. تلك هي دواعي الكتابة التاريخية ، لكن ماهي الأسس المعيارية التي وجهت

نظرة العربي في ذلك الزمن لتاريخه؟

إن العنصر الحاسم في البنية التأليفية السردية لمؤلفات التاريخ العربي هو «السيرة النبوية».

وهذا ما يفسر لنا تلك الحيادية السلبية عند المؤرخ العربي تجاه الوقائع ، فما دامت منصة الانطلاق في الحساسية تجاه الوقائع هي العهد النبوي ، فإن العبرة والاعتبار والمعيار تتحدد من خلال الاقتراب أو الابتعاد من النموذج ، ولهذا لا غرابة أن نلحظ السلبية تجاه الفتوحات الأموية، بسبب موقف الفقهاء من خلفاء بني أميّة.

وهذه العوامل هي التي تفسر - حسب العروي - حكم غرونباوم في كتابه «إسلام القرون الوسطى» القائل: «بموضوعية الاسطوغرافية العربية التي هي ميزة تستحق الاعجاب والتنويه» ومن ثم اتفاق مارغوليوث على هذا الرأي .(٣)

لا بد لنا من التنويه في هذا السياق إلى أن هذا الحكم الشائع حول «معيارية لحظة النبوة» يتبناها حسن حنفي بحماس شديد في مشروعه التجديدي للتراث ، انطلاقا من أن الفاعلية الوحيدة في التاريخ الاسلامي هي فاعلية «الوحي» ...

يغيب عن هذا العرض التأويلي والتقويمي في سياق هذا التعقيب للتأليف العربي للتاريخ من قبل د.العروي ، مسألتان في غاية الأهمية :

أولهما : إنّ ما يسمى التاريخ القديم ، ما قبل الدعوة لم يكن على هذه الدرجة من الإهمال كما يذهب العروي وهو يعقب مختلفا أم متفقا مع زريق ، انطلاقا من أن المؤرخ القديم كان يستعمل الروايات بدون أي حكم تحبيذي أو انتقادي فيترك مسؤولية الصورة للشعوب التي ترسمها هي عن نفسها ، ليرى الناس إلى أي حد وصل جهل وسفه الخلق .

غير أن هذا الاستنباط المتداول تأويليا في الكتابات التاريخية المعاصرة يصطدم بحقيقة أن علوم الأوائل تشكل حجما كبيرا في القرآن وأخبار الأنبياء ، مما جعلها تشكل مرجعا أساسيا لرواية الأحداث والأخبار والأسانيد ، كما جعلها تشكل عنصرا تفسيريا ضخما للنص القرآني والحديث الشريف في موسوعات التفاسير ، وبالتالي فعوضا عن أن يجبّها الوحي ، استند إليها المفسرون وكتاب الرواية والأخبار والتاريخ بوصفها وقائع موقوفة إلهيا ، وذلك من خلال اعتماد بعض الصحابة والتابعين على علوم اليهود والتوراة في التعرف على التاريخ القديم .

ثانيهـما : عدم إثارته أي سؤال حول شـروط التواتر والرواية ، وما استـتبع ذلك من علوم فن الجرح والتعديل ، ومدى الوثوقية التي يمكن أن تمنح للرواية والخبر المنقول ب (العنعنة) .

سيـعود العـروي في كتابه (الايديـولوجيا العـربية المعـاصرة)[٤] ليشـير إلى مدرسة أغناطس غولدزيهر وموقف تلامـيذه من موقعة بدر ، إذ بعد تمحيص المصادر، ينتهي بهم الأمر إلى نفي الواقعـة عمليا مع الحفاظ على الاسم فقط ، وهم يواصلون الـكلام عن المعـركـة مع أنهم يقـررون أنهـم يجـهلون أين وقعت بالضبط ومن شارك فيهـا وعدد القتلى والجرحى ، بل حتى من خرج منهـا منتـصـراً لكن البـاحث يأخـذ على غـولدزيهـر منهـجـه الفـيلولوجي (اللغـوي) النازع إلى الشك والنفي وهذا الشك هو الـنتيـجة المـنطقيـة لكل تحليل نقدي لا يبرح حيزه الضيق !

وثالثا : فإن الحيـادية التي أعجب غرونباوم ببعدها الموضـوعي في التأليف التاريخي العربي ، لا يمكن الاطمئنان إلى تفسـيرها المساق من قبل (العروي / زريق) إذ تعلل هذه الموضوعية بـ «واجب الشهادة بوصـفه واجبا دينيا» وهي حيادية موضوعية.

لا شك أن هناك جانبـا مهما في اسـتقراء هذا التعليل لتلك الحـيادية، لكنه يظل غـامضـا، ونظن أن تأويلنا أكـثر اسـتجـابة للمغـزى الدلالي للظاهرة، وهو التـأويل القائل: بأن التـأليف التاريخي منذ عـصر التدوين ، بدأ يتـسلل إليه الكثـير من علوم الكلام ، ونظن أن المذهب الجبري الذي أُسس له رسمـيا في العصر الأموي هو الذي يتيح لنا الذهاب تأويليـا إلى القول : بأن الأحداث والوقائع مادامت ثمـرة قضاء الله وقدره المـقرر باللوح المحـفوظ ، ومـادامت ليست إلا تجليـا للأمر الإلهي ، فـلابد أن يتولد عن هذا المغزى التأويلي نوع من الحيادية السلبـية التي قد تتبدى بمظهر عال من الموضوعية إزاء الأحداث ، مادام الإنسان لا يملك من أمـر نفسه تجاه الوقائع دفعا ولا اختـيارا أوضرا ولانفعـا ، أي أن التأليف التاريـخي العربي كان يمتلك منطقـا داخليا باطنيا ، تسلل إلى وعي المؤرخ بتأثير علم الكلام والفلسفـة ، وهو ما سيعود العروي ليثبته في مرحلة لاحقة في كتـابه «الايديولوجيا العربية المعاصرة» كما أسلفنا ، لكن هذا المنطق الداخلي يستنبـطه العروي من خلال دلالة تواريخ التأليف نهـاية القرن ٣ هـ، أواخـر القرن ٥ هــ، أوائل القرن ٨ هـ، أواخـر ٩هـ، وهي كـمـا نلاحظ عهـود

انحسار تاريخي، عقب أو عشية كوارث، وبالفعل، كيف لا نربط بين مشروع الطبري، التأليفي ، التوفيقي، وأزمة القرامطة ومشروع ابن خلدون وضياع الأندلس ومشروع السيوطي وانحلال حكم المماليك؟

هذه التواريخ ، هي التي تعير الأعمال منطقا داخليا حسب كتاب «الأيديولوجيا العربية المعاصرة».(٥)

الموضوعة هذه تتمّتع بأهمية خاصة في إطار البحث عن تجليات الوعي التاريخي في الفكر العربي، لكن سياق البحث لا يتيح وقفة مطولة عند هذه الموضوعة، إلا أننا نسارع إلى القول، بأن الوحدة التأليفية الداخلية الباطنية، إنما نتأولها، بتفاعل المؤرخ مع التيارات الفقهية والكلامية والفلسفية لزمنه، لاسيما أن المؤرخين ككل نخب ذلك العصر ، يتصفون بالموسوعية ، فالطبري لم يكن مؤرخا كبيرا فحسب ، بل كان فقيها ، ومتكلما عظيما ، بلغ درجة من علو المقام العلمي في عصره يتكافأ مع الأئمة الأربعة، حتى غدا صاحب مذهب.

إن الجبرية، التي تلغي فعالية البشر ، وتحكم عليهم بالتردي البشري كلما ابتعدوا عن لحظة البداية، سنجدها حتى عند مفكر استثنائي في عصره وهو ابن خلدون ، الذي اتخذت عنده هذه الحتمية شكلها البشري السوسيولوجي ، حيث سيكتب ابن خلدون مرحلة انهيار الحضارة العربية ، أي النهاية الحتمية لدورة العمران ، فها هو يصف «ما نزل بالعمران شرقا وغربا «في منتصف المائة الثامنة للهجرة «كأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض ، فبادر بالإجابة» .

لقد استجاب العالم للنداء الكوني بالخمول ، وذلك حين جاء الطاعون إلى «الدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها .... فتداعت إلى التلاشي واضمحلال أحوالها ، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر ، فخربت الأمصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل ، وضعضعت الدول والقبائل ....» يقارن الدكتور محمد عابد الجابري ، نص ابن خلدون الذي يكتب مرحلة انهيار الحضارة العربية بنص لكوندورسيه الذي يصف مرحلة من صور الحضارة الغربية من خلال استلهام روح الثورة الفرنسية التي عاشها من الداخل ، يعلن كوندورسيه أنه «ليس ثمة حدود مرسومة لتقدم الملكات الانسانية لأنه لا حد على الاطلاق لقبول الإنسان للكمال ، وبما أن ليس ثمة قوة أعلى من الكمال ، فإن سيرورة الإنسان نحو الكمال لن تعرف حدا ولا نهاية إلا مع اختفاء الكرة الأرضية

التي أسكنتنا الطبيعـة عليها».[٦] إذن فإن تعقـيبنا على تعقيب عـبد الله العروي على نص قسطنطين زريق، يفترض أن المـنطق الداخلي للتأليف التاريخي ، ليس انعكاس المآلات التاريـخية على المؤلف فـحسب ، بل وتسـرب الرؤية الجبـرية بوصفهـا العلة الوحيدة لتسلسل الأحداث، أو اضطرابها ، وفق المشيئة الربانية .

الوضع الحالي في البحث التاريخي :

يصنف قسطنطين زريق في كـتابه المذكورالأبحاث التاريخـية في الوطن العربي إلى أربعة اتجاهات :

١- الاتجاه التقليدي ، الذي حـافظ على نظرة المؤرخين القدامى. يلخص هذا الاتجاه تاريخ الإنسانية كلها في تاريخ الإسـلام، ثم يلجأ في تعليل الأحداث إلى القدر الالهي ويتورع عـن نقد رواية السلف الصـالح. وفي آخر تحليله ينعـته د. زريق بأنه (وسطي جديد) تبعا لتسمية اتجاهات مماثلة ظهرت في الغرب .

٢- الاتجاه القـومي، الذي ينغمس في الماضي القـومي ويميل إلى التجـريد والتزويق على الطريقـة الرومانسيـة ويخضع التـاريخ لفكرة سيـاسية مـسبـقة وفي بعض الأحيـان لسلطة سياسـية قائمـة. يغالي في تعظيم الماضي القـومي ويبخس حق ماضي الانسانية كجماعة ويستعمل المنهج النقدي لتفنيد أقوال الغير ولا يخضع له فـيمـا يخص أقوال بـني جلدته، يمزج دائما الـتفـسيـر بالغـيبـيات والقـوانين الواقعيـة. ثم يلخص المؤلف نقده لهذا الاتجاه قـائلا إنه قومي، ومع ذلك يرفض أساس القومية العصرية أي العلمانية .

٣، ٤- الاتجاه المـاركسي والاتجـاه الوضعي المتـماثلان من حـيث الأسلوب وطرائق البـحث والخلفيـات المعرفـية ، لكن الأول ضـيق في نظرالمؤلف، مـتحـيز، غـير شمولي، يقول بوحدوية العلة (العامل المادي الاقتصادي)[٧]، في حين أن الثاني أكثر شـمولية، يقول بتعدد العـوامل المسيرة للتاريخ، من مادية وروحـية وفردية وجماعية، وسياسية واقتصادية ... الخ.

البعد الكوني في الوعي التاريخي:

إنّ التعقيب الذي يسـوقه العروي على كتاب «نحن والتاريخ» يتـمثل في عنصر مفـصلي حاسم، وهو الذي سـيتوقف عـنده، ياسين الحافظ ، وهو البعـد الكوني في

امتلاك العـرب للوعي التاريخي، وذلك بطرح سؤال أين نحن العـرب من الآخر في شبكة عـلاقاتنا مع الأمم والشـعوب الأخرى؟ وكـيف يفكر الآخر ، لاسيـما أن هذا الآخر هو المجتمع المتغلب بوصفه مجتمعا صناعيا؟

وهنا يحضـر ماكيافـيلي (تاريخاني) العقل السيـاسي العملي من خلال صـيغة «الزمان ... خـالق كل حقيـقة» أو (تاريخاني) العـقل الجدلي هيغـل عندما يكتب : «إننا لانستـوعب التاريخ إلا عندما نسـتطيع أن نرى الحاضر بصـورة عامة ، كنتيـجة لتلك الوقائع التي تمثل حلقـتها الأساسية أخـلاق وأعمال المشاركين فيهـا»، ويحضر جوته في هذا السياق من خلال هذا البيت:

والـتـــــقـلـيـــــد يـا جـــــاهل هـو
أيـضـــــــــا وهـــم مـن الأوهـام(٨)

هذه الخصائص للوعي التـاريخي ، يلخص خصائصها : «- أ : إيجـابية الحدث التـاريخي ، إذ الحاضـر يفسـر» يعلل الماضي ، لكن الماضي أيضـا لا ينفك عن حكم الحاضـر - ب : مسـؤولية أصحـاب الوقائع ، أي أن الحكم عليـهم ممكن ، وهذا هو معنى كلمة هيغل «التـاريخ هو محكمة العقل» - جـ : تغير التـاريخ المستمر ، أي أن التاريخ ليس وحدة كلية مغلقة ، بل هو عملية متطورة مستمرة .

والأسـاس الفلسفي الكـامن وراء هذا الوعي التاريخـاني ، لكي يكون التـاريخ محكمـة العقل ، حسب هيغل ، فـإنه ووفق الجدل الهيـغلي ذاته يتمثل باعتـبار أن لا حقيـقة مطلقة سوى «الصيـرورة»، فالحقيقـة المطلقة لا تنكشف في إشراقة مبـاغتة ، وعلى هذا الأسـاس - وعي الحقـيقـة بوصـفه وعي «الصـيرورة» - تتـأسس علاقـة الترابط بين النزعة (التـاريخانية) والديموقراطية والعلم الحـديث. أي أن الديموقراطية كنظام مدني تقتضي أن لا أحد في المجتمع يملك الحـقيقة السياسية ، وفي العلم لا بد من نفي افتراض عـجز العقل الإنساني عن إدراك أسرار الطبـيعة ، ومن ثم القطع في الآن ذاته مع فكرة المعرفة الكشفية ، وذلك هو عماد الممارسة التاريخية العصرية .

الوعي التاريخي / الليبرالية / الكونية :

الوعي التاريخي يتجاور مع الوعي الليـبرالي الحديث ومع الوعي الكوني لإنتاج الوعي المطابق (concience a dequate) وفق مـصـفـوفـة ياسين الحـافظ النظرية(٩)، وذلك لأن الوعي المحليّ لأمة مفوّته، فرضها النظام الرأسمالي على العالم، هو وعي

مـفـوّت، وهـذا يعني أن الوعي التـاريـخي يتـولد من إدراك جــدل الخـاص المحلي (التـقليد)، مع الـعام الكوني (الحـداثة) الذي يقـتضي بدوره إنتـاج حـالة تطابق بين الزمان والمكان ، إذ نحن نعيش ضـروريا في جغرافية كونية مـوحدة ، وكلما تقدمت التقنية ازداد صغر حجم كـرة الكون ، لكنا زمنيا فنحن خارج تسلسل الزمن العالمي، أي وفق المـصطلح الألمـاني، نعـــيش فـي برزخ الفــــوات (anachronisme)، وهذا المصطلح (الفوات) يطلق على الشـعوب التي يشكل وجودها في عصـر معين ضربا من غلطة تاريخية أو مـفارقة تاريخية، باعتـبار أنها ماتزال تعيش في مـرحلة تخطتها شعوب أخـرى، صاغت العصر وفرضت نفـسها عليه. الشـعوب المفوته هي الماضي ملقى على هامش الراهن أو الحاضر، هي التي تعيش في غير عصرها.(١٠)

وعلى هذا فإن الوعـي التاريخي هو وعي بهذا الفـوات وبحث في علله، أي أنه استدراك للزمن الضائع، لانتـاج وعي قادر على التطابق بين العيش في المكان (العالم المعـاصـر) والعـيش في الزمـان (الزمن المعـاصـر) من هنا فـإن الكونيـة هي المدخل الرئيس، لاسـتيعـاب الوعي التاريـخي، ولهذا نجـد الوعي التاريخي مـتلازمـا تلازما ضروريا مـع الكونية والحـداثة (الليبـرالية) حـيثمـا ورد في نصوص الحـافظ، وذلك بسبب الوحدة التناقـضية التي فرضهـا الغرب على العالم بعد أن رسمه ، فـأصبحت الشعوب المتأخـرة ، والتابعة بحاجة إلى وعي جديد يتجاوز وعـيها القومي (المحلي) الذي لم يعد ، نظرا لحـالة الفوات التي تعيشهـا ، مطابقا لحاجاته المتـمثله في تحديث بنيانه ورفعها الى مستوى العصر ... فالأمم العصرية الحديثة – وحدها – التي يتطابق وعيها القومي مع وعيها الكوني .

لذا فإن الإيديولـوجيا التـحديثيـة لدى أمة مـفوتة هي الإيديولوجيـا التي تصنع وعيها في قلب العصر ، عندها يكتسب الوعي بعده كوعي تاريخي ... ، فالأمة لكي تحدث وعيها التقليدي باتجاه امـتلاك الوعي التاريخي ، لابد لها أن تكوِّن وعيها، لأن التناقض ، في ظل حالة التبعية التي تعيشها ، لم يعد محصورا داخل الإطار القومي ، بل بين وعيها وممارسة أمم أخرى عصرية .(١١)

الحداثة الليبرالية بين العروي والحافظ :

ولدت الثقـافة الوطنيـة في لحظة التقـاطع التاريخـية بين الوعي الثقـافي المحلي الأهلي الموروثات – الذاكرة التـراثية – الثقافة الشـفهية والمكتوبـة: (الشعر والحكاية

والمقامة)، وبالمحـصلة «المخزون الثقافي الشـعوري واللاشعوري «المؤسس للمـخيال الاجتماعي والثقافي المحلي) هذا من جهة. ومن جهةأخرى، ثقافة الغرب (الليبرالية) بشتى تجلياتها التي تكونت في القـرنين ١٧ – ١٨ ، وإذا عرفناها بالضد، فهي المعادل للوعي التاريخي الحـديث الذي أحدث قطيعـة (ابستمولوجـية) معرفـية مع الماضي، حيث التـأكيد علـى موضوعـية الطبيـعة والمادة بمواجهـة فكرة الماوراء، التأكـيد على عقلانية العلم في مواجهة الميتافيزيقا، هذا على مستوى رؤية العالم ، أما على مستوى منظور المجتـمع لذاته اقتصـاديا واجتماعـيا وثقافـيا وسياسـيا ، فهي دعـوة إلى حرية المشروع الاقتصـادي ومعادله الاجتماعي والسـياسي والثقافي، فالمعـادل الاجتماعي يتمثل في حرية الفـرد وتأكيد أولويته، مما سيقود إلى أولوية محـاربة الاستبداد، وإلى العقلانية على الـصعيد المعرفي. هذه المنظومة المفاهيـمية سرعان ما اسـتقلت تاريخيا عن حـاملها لتـرتدي طابع فتـوح دائمة للبـشرية ، بعـد أن غدا الغـرب الصناعي هو الحاضنة التكوينية التـاريخية والكونية لكل الثقافـات البشرية ، ففتوحـات الليبرالية ، أنجـزتها البـورجوازية الغـربيـة ، لكنها مع عـولمة الرأسمـاليـة للعالم ، فـإنها غـدت مكتسبات إنسانية ، وكفت عن أن تكون ثقافـة وطنية قومية خاصة بالغرب ، رغم أنه ظل ساحتها الأصلية ، بسبب أن ولادتهـا عند الغرب كانت محايثة لنموذج (المصنع) ، بينما تلونـاتها وشحـوبها ، وإخفـاقاتها عندنا تفـسرها ظاهرة أنهـا وفدت إلينا مع (السلعة المـصنعة) عبـر «السوق» فكان (إغـراء السلعة) ، مدخلنا إلـى حداثة الوعي التاريخي.[(١٢)]

لقد تعـرف الفكر العربي على الليبراليـة في صيغتين أبرزتا درجـة الثقل النوعي لكلتا المنظومـتين(المحلية والكونية) ، حـيث تمثلت في سبيلين : سبي «المصـالحة» بين الدين والعـصـر ، الماضي والحـاضـر (الطهطاوي – الأفـغـاني – مـحمـد عـبـده – الكواكبي)، وسبيل الليـبرالية «الأمثولة» العصرية التي ترى في الغـرب صانعا لتاريخ العصر ، فهو المـثال والنموذج للتقدم ، (أحمد لطفي السيـد – طه حسين – علي عبد الرزاق – حسين هيكل ... إلخ) .

إذا كانت ليبرالية النهضويين الأوائل تستدعـيها حاجات مجتمع يتطلع للخروج من الانحطاط فقد كانت ليبرالية واسعة فضفاضة، تتعامل مع مفهوم الحرية، كحاجة، كضرورة كُلِّية، تستدعيها كلِّية واقع اجتماعي ثقافي فقدها منذ زمن طويل، ولذا فقد كـانت برنامجـا مطلبـيا، وليـست منهـجا نظريا، ومن هنا يلـتقط عـبد الله العـروي

خصوصية علاقة المفكرين العرب بالليبرالية ، فهم «من جهة استلهموها كشعار ولم يتجاوزا الشعار إلى التمثل الفلسفي ، ومن جهة ثانية ، تأثروا بها طويلا إلى حد أنهم أوّلوا مذاهب أخرى تأويلا ليبراليا»(١٣)

والعروي في إشارته هذه إنما يؤكد أن النهضويين الليبراليين العرب الأوائل لم يستوردوا الليبرالية استيرادا ، ولم يقحموها إقحاما ، مخارجا للواقع. فالعروي من المفكرين العرب، الذين لم يرجموا الفكر النهضوي الليبرالي بوصفه فكر الغزو الثقافي ، الغريب عن الذاتية الحضارية للأمة ، بل وجد في عدم انكباب الفكر الليبرالي العربي على مسألة الحرية فلسفيا ونظريا إنما هي استجابة لحس تاريخي سليم وفق تعبير غرامشي أو وعي تاريخي مطابق بلغة الحافظ بعدم حاجات المجتمع ، وليس بسبب قصور الأذهان وعدم النباهة ، بل لأن :

«المجتمع الإسلامي كان في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مماكان في حاجة إلى تحليل مفهومها (١٤)» فداعية التاريخانية يظل أمينا للوعي التاريخي في فحصه وقراءته ونقده للنصوص الفكرية بوصفها نتاجا لتاريخها ، وفعلا في هذا التاريخ.

فالليبرالية في السياق النهضوي العربي – وفق منظومة العروي – تجسيد موضوعي عقلاني لمستوى التطور التاريخي الذي حققه المجتمع ولمستوى وعيه التاريخي بهذا التطور، أو بمعنى أدق استجابة لما لم يحققه المجتمع بعد، وهذا يعني بلغة ياسين الحافظ، أن الليبرالية في الزمن النهضوي أنتجت وعيا تاريخانيا كونيا مطابقا بحاجات المجتمع العربي وهو يلتمس طريقه باتجاه التقدم والتحديث.

وقد انطوت الليبرالية عبر حضورها في الخطاب العربي على المستويات الثلاثة التي يتحقق بها الوعي المطابق للمجتمع العربي: الوعي الحديث والوعي الكوني والوعي التاريخي. والبعد التاريخي يتبدى في هذا السياق ، ليس من خلال استجابة هذا الوعي لزمنه التاريخي فحسب، بل من خلال مزيتين تميز بهما المؤلفون العرب الليبراليون يحددهما العروي :

الأولى – في الدفاع عن الحرية ضد الخصوم الداخليين من خلال المشترك الثقافي الإسلامي، حيث راحوا يثبتون أن الدعوة إلى الحرية من صميم الإسلام، وأن كل ما يناهض الحرية في الحياة الإسلامية فهو ليس من الإسلام الحقيقي.

الثانية – وهي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين، والليبرالي العربي بذلك ينفصل عن مرجعيته الغربية سيما (جون ستوارت ميل)

الذي يظهر تأثير كتابه «في الحرية» في كتابات أحمد لطفي السيد .

فـ «ميل»يرى أن دعوة الحرية محددة تاريخيـا بعهد النهضة في أوروبا ، في حين مضى الليـبرالي العربي يتـقراها في الزمن الإسـلامي القديم (أبو حنيفـة بطل الحرية والتسامح وأبو ذر بطل الديموقـراطية والاشتراكية) قد يكون هذا الـقول بدعة دخيلة على الليبراليـة - وفق العروي - لكنّ تقويل أبطال الماضي أقوال الحاضـر ليس وقفا على المثقف العربي ، فنحن نجده في أحقـاب أخرى في التاريخ العالمي، مع ذلك فإن ليبراليـا أصيلا كـ (أحمد لطفي السيـد) لم يلجأ إلى مثل ذلك الاستحـضار الغريب عن الليبرالية . (١٥)

رئيف خوري والوعي التاريخي لليبرالية العربية النهضوية :

في سنة ١٩٤١ تصـدّى رئـيف خـوري من مـوقع المفكر التــاريخـاني الوريث الشرعي لفكر النهضة والتنوير للإيديولوجيا القـومية من خلال أبرز دعاتها نظريا في تلك الحقـبة، وهو قسطـنطين زريق، في كتابه «الوعي القـومي». فوضع رئيف كـتابه «معـالم الوعي القومي» محـللا نظام الخطاب القومي، ليظهـر معالمه بوصـفه خطاب مشاعر، وأهـواء، وحدس صوفي لا يخلو من أصداء الحدس الداخلي البيـرغسوني، حيث يسود نص - زريق- صياغـات ذات بعد دلالي تحيل إلى الداخل، إلى الجواهر الثـابتة (سـيادة الجـنس العربي على الأجنـاس الأخرى، الثـقافـة العـربية ومـا يكمن وراءها من قوى روحية خاصة، النبوغ الخالص للغة العربية)، هكذا يكشف الخطاب عن نظام أحكـام القـيـمـة لا أحكـام الواقع، عن الداخل المبطن بـالوجـدان ، لا عن الخارج بحضوره الكثـيف في مواجهة العقل، عن أشواق حـرية الداخل للانعتاق، لا عن تطلعات الامة للحـرية بوصفها عنوان الانعتـاق من الاستعمار، وتحقـيق السيادة والاسـتقـلال الوطني، هكذا يفكك رئيف المنهـجيـة المعـرفيـة الكامنة وراء الخطاب الإيديولوجي القـومي، من خـلال الاسـتناد على وعي تاريـخي للمـسألة الـقومـيـة، بوصفـها نتاج فعـل الواقع ونتاج انتقال مـن مجتمع الزراعـة، إلى مجتـمع الصناعة، ومن مرحلة التـشتت والتذرير والتكسر المجـتمعي ، إلى مرحلة الاندمـاج القومي من خلال الوحـدة الاقتصـادية التي حققـها تقدم وسـائل الإنتاج عـبر الثورة الصناعـية، وتوزع العـمل فـي الإنتـاج الوطني وربط كل الفـروع مـن فـروعـه أوثق ربط، ومـا

استدعى ذلك من ضرورة تسهيل طرق النقل والمواصلات .

كل ذلك ساعد على الإسراع في وحدة الثقافة والعادات وخلق الشعور الشامل بـ «الوطن الأمة»(١٦)

بتلك المنظومة العقلانية التاريخية النقدية كان يفكك رئيف منظومة «الوعي القومي «لتتكشف له عن إعلاء شأن العنصر النفسي الذي يبرز في جامعة الثقافة ، والذي يفضي بدوره إلى أوهام ذاتية عن نبوغ اللغة العربية ، وعبقرية الأمة، كل هذه المفاهيم إنما تتناسل من مرجعية واحدة ، هي مرجعية الذات والنفس والشعور، الداخل والجوانية، وهي لايمكنها أن تحقق تموضعا ملموسا في بنية وعي عقلاني تاريخاني للقومية العربية» . (١٧)

تأسيسا على نقد المفاهيم النظرية للوعي القومي عند أبرز ممثليه (قسطنطين زريق) يبني رئيف خوري عناصر وعيه القومي بوصفه وعيا تاريخيا، كونيا، عقلانيا، حديثا، ديموقراطيا، تنويريا. فيقدم رؤية ريادية للمسألة القومية ، تتمتع بكل المقومات التي تؤهلها لأن تكون معاصرة، ليكون الهم النهضوي في صلب إشكالية التأخر بمستواها النظري والفكري والاجتماعي والثقافي والسياسي.

لكن رئيف الذي كان يعيش مرحلة صعود الجيل الثلاثيني الثالث، كان منخرطا في زمن تاريخي فتّي صاعد، زمن الأربعينات، ولهذا كان منكبا على كتابة تاريخه هذا فكتب الشعر، والقصة والمسرحية، والتأريخ الأدبي والدراسات النقدية، والمقالة الصحفية والأبحاث النظرية والفكرية والثقافية والسياسية، فالثقافة العربية كانت بحاجة إلى الولادة في صور ثقافية عقلانية ديموقراطية ذات وعي تاريخي كوني حديث ومعاصر، قادر على الخروج، إلى فضاء العصر، فطفق يرسم لوحة لهذه الثقافة الوطنية الوليدة ، متقصيا ملامح تشكلها ، وحركة سيرورتها وصيرورتها منذ البدايات، من خلال تقصي أشكال تكون الوعي التاريخي بوصفه وعيا حديثا و تحققه في وطنيته بمقدار تحققه في كونيته.

لقد حقق ذلك في كتابه الريادي (الفكر العربي الحديث أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي).

لم يكن رئيف يلتفت إلى أهمية حضور فكر وثقافة و وعي النهضة في مجرى حياتنا الفكرية والثقافية ، لكنه ربما كان الأول الذي صاغ مفهوما نظريا لتموضع فكر النهضة في ثقافتنا الوطنية ، بمثابته «القاعدة الأساسية لثقافتنا المعاصرة» وإدراكه

الجدلي التـاريخاني بكونها نتاج اصـطدام سيرورة الداخل (المحلي - التقليـدي - ما قـبل القـومي) بالكوني من خـلال التـوسع الاسـتـعـماري، والـطابع المتناقض لهـذا التوســع.[١٨]

وهو يلتـقط هـذا التناقض في أول نص يوجـه إلى العـقـل العـربي ، وهو نص منشور نابليون الموجه إلى الجمهور المصري بعد الفتح النابليوني حيث يقول:

«هز الفتح النابليـوني جوّ الجمود الذي كـان مخيمـا على مصر ، فنهضت فـيما بعد أيام محمد علي بك الكبير نهضة سياسية عسكرية ، صناعية ثقافية ، وأخذت من عهد نابليون تتجه الميول الثقافية المصرية إلى الارتشاف من ينابيع فرنسية ، حتى كان زمن محمد علي فـقوي الترابط الثقافي بين البلدين وعززه التفـاهم السياسي ، وأنفذ محمد علي البـعوث العلمية ، فكانت تلك البعوث من أسـباب الإطلاع على فرنسا الثائرة والمبادئ التحررية التي حركت شعبها إلى انتفاضات جبارة ثم كانت في مصر تلـك القـــافلة من الأدبـاء والمفكريـن من رفــــاعــة الـطهطاوي إلـى طه حـــسين اليـــــــوم»[١٩].

ويقـوم رئيف بعرض وتحـليل ، واستـقـراء أشكال التفـاعل بين مـبادئ الثـورة الفرنسية وتلك القـافلة من الأدباء والمفكرين الذين مهدوا للثورة الفرنسـية من عصر النهضـة حتى القرن الثـامن عشر الذي يـوليه عناية خاصـة، بوصفه «عـصر الأنوار» الذي آلت إليه ثمرة العقل الأوربي منذ النهضة الأولى، وهو في اختياراته واستبعاداته إنما تشغله القـيم العقلية «القابلـة للكوننة» أي لإمكانية امتصـاصها تاريخيـا من قبل الخاص، المحلي، بوصفها قيما عقليا إنسانية شاملة ، فالخاص الذي يشغله يدفعه إلى نوع من التصنيف القابل للاسـتجابة للواقع العربي وحاجـاته، أي مايمكن أن يستلهم من الكوني في صيـاغة وعي مـطابق بالمحلي، وأحـد أمثلة ذلك، تركـيـزه على آراء (مونتسيكو) نظرا لما تمـثله من أهمية تاريخية للمجتـمع العربي الذي لم تنتظم به بعد هياكله الإدارية والقـانونية التي تتـيح الأساس لتشكله فـي «هيئة الدولة» ويشـبه دور (مونتسيكو) بـدور (ابن خلدون) في كونه اكتشف في التاريخ عوامل أسـاسية تجعل من حوادثه ظاهرات مفهومة لا صدفا واتفاقات .

لقد نظر إلى التاريخ «نظرة عقلية» و ردّه إلى عـوامل تتصل بالبشر ومحيطهم لا إلى أسبـاب خارجيـة ، كما و ردّ إلى العـقل الإنساني الشـرائع والقوانين باعتـبارها مظهرا من مظاهر التاريخ[١٠]

ثم يقوم باسـتعـراض وتحليل وانتحـال وتصنيف آراء وأفكار كوكـبة من الأدباء والمفكرين والمصلحين والقـادة الثائرين (الأفـغاني – الكواكـبي – المراش – النديم – إسحق – الشميل – الريحاني – وجبران) ليخلص إلى :

– إن تاريخنا الفكري في مطلع نهـضتنا الحديثة ، يبـاهي بصفحات نيـرة لرجال متعمقين جريئين .

– هذا الموكب الفذ لم يبتر مـا بينه وبين الماضي ، ولم يقطع مع الحاضر ، ولم يتغلق في «صوامع وأبراج» .

– لقـد شخـصوا إلى القـديم وتعلموا ، وأطلـوا على العالم وتفـقهـوا ، ونظروا في أحوال وشؤون حاضرهم ، فطلعوا من ذلك كله بلواء نقشوا عليه مطامح وأماني الأمة ، أما هذا اللواء فهو «الوطنية» وأما المطامح والأماني ، فهي (الحرية والرقي) .

– هذه «الوطنية الحـديثة» ولدت في حضـن (الشورى والديموقراطيـة) واتجهت إلى الشعب.[٢١]

بين تاريخانية طه حسين وبنيوية الجابري :

بدأ المشـهـد الثقـافي العـربي يشـهـد منذ ثمـانينات القـرن الماضي ولادة ظاهرة الانقلاب على الوعي التاريخي ، باتجاه وعي بنيوي سكوني حداثي (فينومينولوجيا – سيمولوجيا – ابستمولوجيا – ما بعد الحداثة – تفكيكية ... إلخ)

لقـد سبق لنا فـي بحث سابق أن قـمنا بعـقد مـقـارنة بين تاريخـانية طه حـسين وبنيـوية الجابري ، الأول كـأبرز ممثل لليـبرالـية النهـضوية العـربيـة ، وأول المهتـمين بالتأسـيس للوعي التاريخي ، وذلك بوصفـه العربي الأول الذي ينجز كـتابا عن ابن خلدون، الأب المؤسس لعلم الاجتماع من منظور الوعي التاريخي. والثاني كأول من وضع مشروعا متكـاملا عن نظام التفكير العربي من خلال المنهجيـة الحديثة (البنيوية في اشتـقاقاتهـا السيمـيولوجية والـتفكيكية)، وقـد قادتنا هذه المقارنة، بعـد الدراسة التحـليلية لرؤية ، الاثنين ، إلى أن تاريخـانية طه حـسين أنتجت وعـيا مطابقـا لواقع الفكر العـربي تاريخيا ، بـينما قراءة الجـابري البنيوية ، أنتـجت لنا تصنيفـات للفكر العربي ليس وفق سـياقه التـاريخي ، بل وفق الترسيـمات المسبـقة التي ترغم الواقع على التكيف مع حاجات النموذج النظري المسبق .

ومظهر ذلك - باختصار- أن العقل عند طه حسين عقل كوني واحد محكوم بمبدأ التشابه الخلدوني الذي يفضي إلى الوحدة العقلية للجنس البشري ، وتباينه يعود إلى ما تختلف عليه الظروف التاريخية ، فليس هناك «عقل عربي» و «عقل أوربي» ، فهما ليسا نسقين متناظرين لا يلتقيان ، فإذا كان العقل العربي يغلفه ضباب الرؤيا الشعرية (الميثية) ، فإنما مر اليونان في هذه المرحلة في طور بداوتهم ، قبل أن ينتقلوا إلى العقل الفلسفي (اللوغوس) وتتبدى الأهمية النظرية لاستقراء طه حسين وتأسيسه لترسيمة شعر / فلسفة من خلال ما تحققه من وظيفة عقلانة في إنتاج وعي مطابق لتحديات الواقع المعاصر فيما هو عليه ، وحاجاته إلى التغيير والتقدم :

١- الشعر في مرحليته (الشفهية والكتابية) أكثر تمثيلا للبنية اللاشعورية في الوعي العربي، والكامنة وراء تاريخه الثقافي، أكثر من الفلسفة الإسلامية التي لا تحتل إلا ساحة من ساحاته، وهي ساحة النخبة العالمة. فالشعر إذن هو عنصر الثبات الوحيد الذي يتمتع بحضور عياني تتمحور حوله الثقافة العربية حتى اليوم دون تأول أو استنباط يلوي العقل للاستجابة لترسيمات مضطرة للسكوت عن الحجم الأكبر من التراث العربي، كما فعلت مصفوفة الجابري . فالعمود الشعري ببناه الخارجية (عروض - تشطير - قافية) لا يزال حتى اليوم قائما، راسخا دون منازعة جدية من الشعر الحديث، وتماما كما أسلمه الأعرابي للشاعر الإسلامي فالأموي فالعباسي ، وهكذا هبوطا حتى اليوم على حد تعبير ابن رشيق. فإذا كان العقل قد أنتج هذا النظام ، فإن هذا النظام قد رد له هذا الجميل فراح العقل ينتظم فيه وفق ثوابته ومبادئه النظرية التي تشغل ساحة التراث أضعاف ما تشغله الفلسفة الإسلامية .

٢- طه حسين في وضعه لهذه الترسيمة التاريخية، فإنه كان يتوزعها مع أحمد أمين، إذ أخذ الشعر وتاريخ الأدب لينتج من خلاله معادلا ثقافيا لتاريخ الفكر العربي الذي كان على أحمد أمين أن ينجزه من خلال تأليفه لثلاثيته عن (فجر وضحى وظهر لإسلام) ، والتاريخ السياسي الذي تكفل به عبد الحميد العبادي، وفقا لاتفاق المتنورين الثلاثة الكبار ؟.هكذا كان يتأسس المشروع النهضوي في رؤية شمولية تاريخية لا تبتر ولا تشطر ، ولا تستبعد جانبا وتسكت عن جوانب.

٣- طه حسين لم يكن يريد أو يدعو إلى قطيعة ابستمولوجية ، أو ثقافية أو أدبية مع التراث ، كما تدعو منهجية الجابري ، بل أراد أن يجدد مناهج الرؤية لهذا

التراث للكشف عن قيمه الفكرية والجمالية بعد أن عافتها الأجيال الشابة ، بسبب تضييع المناهج القديمة لها وعجزها عن اكتشاف عناصر الحياة فيها ، فقتلتها بالتكرار ، والشروح ، وشرح الشروح والعنعنة ، وعلى هذا فهو بتقديمه لكتاب صديقه وشريكه في مشروعه الفكري أحمد أمين في فجر الإسلام ، يبادهنا بوضوح أنه يريد استعادة وعي أجيال الامة لتاريخها الثقافي بعد أن راحت تنصرف نحو الثقافة والآداب الأجنبية ، فهو لا يريد أن يقطع ، ولا يزعم أنه يؤسس لعقل جديد من خلال البحث التراثي ، بل ببساطة يريد أن يكون التراث حيث يجب أن يكون، أن يتموضع في العقل في حدود ما ينبغي على عقل الأمة أن تحتفظ به من مقومات الهوية، والذات الحضارية للأمة، دون ضوضاء وضجيج وصخب عن أهمية استثنائية لهذا التراث، ولا ردود فعل تبخيسية نحو قيمته ، كما يحدث في ربع القرن الأخير مع الانقلاب على الوعي التاريخي. فالرجل يتحرك في بهو التاريخ الثقافي والفكري والأدبي ، وكأنه يتحرك في بيت أبيه، ليس بحاجة لإثبات حقه فيه ، ولا لأحد الحق في تشكيكه بهذا الحق ، دون عقد الأصالة أو المعاصرة ، والتراث أو الحداثة . إنه الحس التاريخي السليم المعافى الذي لم يكن حسه السليم هذا في ثقته بالتقدم والعقل ، ليتوقع كل هذا التأثيم الذي لحقه ولحق جيله النهضوي ، التأثيم الأصولي ، والتأثيم الحداثوي .

٤- الانتقال من الشعر إلى الفلسفة ، هو انتقال إلى النثر ، نثر الحياة المدنية بجوانبها المتنوعة ، نثر الحرية ونثر الحوار والديموقراطية ، نثر سياسة لا تقوم على الواحدية بل على التعددية، فانتقال اليونان من بداوتهم الشعرية ، إلى مدنيتهم العقلية الفلسفية ، ليس إلا معادل انتقال إلى المجتمع المدني ، والخروج من التراث إلى التاريخ ، وذلك هو التحدي العقلاني الرئيسي للزمن الثقافي العربي تجاه مشكلة التقدم ، فالاستعمار هو في أساسه عملية منهجية لإخراجنا من التاريخ وإدخالنا نهائيا في التراث ، فكان أول من اهتم بطرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم مفكرو الغرب المتمركز على ذاته ولكي نستجيب للتحدي ونخرج من هذا المأزق ، فلا بد من الانفصال عن التبعية والتخلف معا(٢٢) .

الأنا / الآخر / إسقاط البعد الكوني للوعي التاريخي :

إذا كنا قد لحظنا خلال استعراضنا لبعض محطات الوعي التاريخي ، أن البعد الكوني هو عنصر ضروري لاستكمال هذا الوعي لمنظوره لذاته من خلال جدلها الذاتي الخاص ، مع الموضوعي العام الكوني ، فأننا سنجد في الآونة الأخيرة إلحاحا على إسقاط البعد الكوني ، بل واعتباره هو مأساة الوعي التاريخي للأمة بهزائمها ، فيتم رفضه بكليته ، وليس رفضا للجانب الاستعماري فيه .

طبعا إن الهجوم على الغرب، ونقده -كان دائما- من موقع رفض الغرب الاستعماري العسكري والاقتصادي أو السياسي، ولكن هذا الهجوم باسم السؤال الثقافي، والخصوصية، والأنا الثقافية أي باختصار ، كما يخلص جورج طرابيشي في مجلة القنطرة بالفرنسية إلى رفض الغرب كحامل للحضارة.

فمحمد عابد الجابري يدعو إلى «الاستقلال التاريخي الشامل للذات العربية ، انطلاقا من أن إشكالية الأصالة والمعاصرة» هي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المئة بالمئة ، فهي بالتعالي مشكلة (فكرانية) لاعلاقة لها بالواقع ، بل إن العقل يتداولها في نسقه التداولي المغلق ، يطرحها كإشكالية ، ثم يصبغها كنظرية من وراء ظهر الواقع/ المجتمع فإن هناك من يدعو صراحا لإعلانها حربا، فحسن حنفي يعتبر الفكرة القومية ذاتها «أثر من أثار التغريب» وأن الاستعمار هو الذي حمل الفكرة القومية إلى خارج أوربا «كي يسيطر بها على الشعوب غير الأوربية ، وأن الغرب هو الذي نشر الفكرة القومية من طريق الإرساليات والمدارس الأجنبية ، خاصة في الشام ولبنان ، وتعليم أبنائه وتربيتهم على الفكرة القومية ، سلخا لهم عن الأمة الاسلامية».

وطيب تيزيني، يمضي مساهما في إدانة الفكر العربي الحديث، وذلك من خلال موقف هذا الفكر من التراث، فيراه ينشعب في ثلاثة شعب (السلفوية - العصروية- التلفيقوية) ومن الموقع نفسه، موقع اتهام الفكر العربي بـ«الفكرانية» والحكم عليه بالإخفاق المتمثل في عجزه عن إنتاج وعي مطابق لزمنه التاريخي، ومفارق في حركته الثقافية لتاريخه الواقعي، حيث يدمغ بالتغريب والتبعية وفتح الأبواب للأجنبي للسيطرة والهيمنة الفكرية والثقافية على حياتنا الاجتماعية والثقافية، نقول :

يمكن في هذا السياق إدراج أطروحات كثيرة تعبر عن وعي ارتدادي يبلغ درجة الحنين المرضي إلى العصر الذهبي.

أمّا محمود أمين العالم في كتابه (الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر) فيرد على أطروحة العروي، ويرى أن في مقدورنا أن نعود بفكرة الشيخ محمد عبده إلى الفكر المعتزلي ، وبالاتجاه الليبرالي العقلاني للطفي السيد إلى الاتجاهات الأرسطية العربية القديمة عند فلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن رشد ، وبفكر سلامة موسى العلماني إلى ابن خلدون وابن الهيثم وجابر بن حيان .

ويخلص العالم إلى أن هذه التيارات الثلاثة هي ثمرة أوضاع اجتماعية وعربية في ذاتها ولذاتها ، وقد تشكلت هذه التيارات الثلاثة على أرض تراث عربي قديم ، وعلى أرض واقع اجتماعي وفي إطار ملابسات عالمية وتاريخية ، ويرى أنه قصور ميكانيكي، أن ترد الايديولوجيا العربية بتياراتها المختلفة إلى تأثير واحد أو مؤثر واحد، هو الحضارة الأوربية ، بل هي نظرة مثالية أن تنتسب هذه الايديولوجيا إلى واقع اجتماعي غير واقعها .

وقد تبدى هذا الخط من خلال المساهمات النظرية لسمير أمين «نحو نظرية الثقافة» وجورج طرابيشي «المثقفون العرب والتراث» ونصر حامد أبو زيد «التفكير في زمن التكفير» و مساهمات كمال عبد اللطيف.

في تسعينات القرن الماضي، بدأ إيقاع آخر مضاد في سلسلة علاقة التوتر الحضاري بين (الأنا / الآخر)، إيقاع فيه شجن وشكوى يعكس وجها مقلوبا لعلاقة (المرض بالآخر) إذا صحت الاصطلاحات (العلم نفسوية) لجورج طرابيشي، ويتشخص هذا الوجه في الانتقال من الدعوة إلى (رفض الأنا للآخر) إلى إدانة الآخر بأنه هو من يرفض (الأنا)؟ لا وفق مقاييسه ومعاييره وتصوراته المسبقة عن الشرق، أي شرقنة الشرق التي كشف عن مظاهرها وسماتها منذ أواخر السبعينات ادوارد سعيد في كتابه الشهير «الاستشراق» ، هذا التشكي والتوجع والمرارة من رفض الآخر للأنا تمثل في عدد من الأعمال الهامة لعدد من المفكرين العرب المغاربة (محمد أركون ، هشام جعيط ، محمد عابد الجابري) ، موضوعها الرئيسي الاستنكار على الآخر الغربي فهمه الظالم للأنا (العربي/ المسلم)، وهي استمرارية لروح النقد للاستشراق الذي دشنه ادوارد سعيد. وهو الموقف نفسه الذي يعبر عنه محمد أركون ، أنه لم تفده كل الإنجازات الحداثية على مستوى إغناء منظورات

مناهج البحث التي علمـها في السوربون ، والتي كانت تسبب له الـكثير من العنت.
أما هشام جعيط فيرى في كتابه (أوربا والإسلام) أن الآخر نسج شرنقة لذاته مؤسسة على مجموع من «الأحكام القروسطيـة حول الإسلام» حيث يقدم الإسلام وفق هذه المنظورات بوصـفه «كليـة ثقافـية» وذلك مـنذ رينان الذي يرى في العالم الاسـلامي (عالما فاسدا) لا يستحق العناية، وصولا إلى اثنولوجيا كلود ليفي ستروس الذي يرى في الإسلام الهندي (حاجزا أبديا قطع العـالم إلى نصفين وحال دون تواصل الغرب المسيـحي مع البوذية، وذلك فـي كتابه «المدارات الحـزينة» . وفي المآل تصوير الـكلية الإسلامـية بوصـفهـا طبيعـة انتولوجـيا ، مـضمونه الأسـاسي (الوحشـية والطغـيان والعبودية والتعصب والعنف)

ويقوم محمد عـابد الجابري في منتصف التسعينات بنشر كـتاب «مسألة الهوية: العـروبة والاسلام والغـرب» بالحمـلة على الغرب من خـلال النغـمة ذاتهـا ، نغمـة الشكوى والتـأسي وذلك من خلال اتهـام الغرب باحـتكار التاريخ مـثلما احـتكرت البابوية من قبل «العناية الإلهية» فأحـل الغرب التاريخ محل الله ولا يفوته أن يهاجم بعض المثقفين العرب بأنهم «عملاء حضاريون للغرب بوعي منهم ومن دون وعي» .

لا بد من التنويه فـي الخاتمة إلى سـؤال، أليس الانكبـاب على الماضي بـوصفـه الإشكالية المركزية المطروحـة على مستقبل العرب، شكلا من أشكال الـرضى بقسمة الغـرب ، وهي أن يستـحـوذ الغرب على التـاريخ ويتـرك لنا نحن العـرب المسلمين البحث في مطاوي التراث، وبوصف هذه الخصوصية ، طبيعة ثابتة ، جوهرانية.؟

الهوامـــش

(١) يحيـل الكاتب إلى كتـاب د. قسطنطين زريق – (نحن والتـاريخ) – دار العلم للملايـين – بيروت ١٩٥٩.

(٢) د. عبد الله العروي – العرب والفكر التاريخي – المركز الثـقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء – ط ٣ – ١٩٩٢ – ص٧٧.

(٣) راجع المصدر السابق ص ٨٠ – ٨٥.

(٤) الإيديولوجيا المعاصرة – ط١ ١٩٩٥ ص ٢٤.

(٥) المصدر السابق – ص ١٢٦ . .

... لا بد من التنويه في هذا الـسيـاق ، إلى أن الدكتـور عـبد الله العـروي وهو من أهم المفكرين العـرب المعـاصرين الذين ، اشـتغلوا وأصلـوا للوعي (التاريخـاني) في الفكر العـربي الحديث ، نقـول :إنه بسبب تاريخـانيته تلك ، كـان يقوم بمراجعـات هامة لأطروحاته ، كـما سيـفعل في كتـابه «مشكلة الحرية» ، وذلك فـي موقفـه من مسـألة تاريخانيـة موقف فكر النهـضة في طرحـه مسألة الحـرية في بدايات القرن العشرين ، ومدى مطابقته أو مفـارقته لزمنه ، فهو من أول القائلين بأن هذا الفكر كان مفـارقا لواقعه ، أي لا ينتج وعـيا تاريخيا مطـابقا لعصره ، ليـعود مراجعـا موقفه ، مـؤكدا على أن سؤال الحرية كان سؤالا مطابقا للزمن التاريخي لبدايات عصر النهضة العربية ......

(٦) راجع د. محمد عابد الجابري – إشكاليات الفكر العربي المعاصر – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ١٩٨٩ – ص١١٧ –١١٨.

من الواضح أن هذه المقارنة لهـا ما يبررها على المستـوى الابستمولوجي في التـقاط الناظم الأساس الذي يحكم منظوراً متيـناً من التفكير ، لكن من الواضح أيضا أن المنظور الابسـتمولوجي هنا يقطع الواقع ويجزئ التاريخ من أجل «صيـانة العلم» على حد تعبير غرامشـي ، فليس من المعقول المقارنة بين رؤيتين يفصل بـينهما أكـثر من أربعة قـرون ، حيث من المؤكد أن ابن خلدون كـان يفكر بشكل متقـدم عما كان يفكر به الغـرب الذي تلقفه في ذلك الحين ، والذي كان يرى الجـابري فيه– أي في ابن خلدون– (جان جاك روسو) العرب في مواطن أخرى خاصة في كتابه (نحن والتراث).

– راجع كتابنا – د. عبد الرزاق عيد – الثقـافة الوطنية / الحداثة (اشكالية الهوية) – دار الصداقة – حلب – ١٩٩٦ ص١١٦.

(٧) يعلق العروي – في الهـامش – بأن عدم فهم زريق للمنهج الماركسي في التـحليل التاريخي ظاهر – من أراد أن يحكم على هذا التـحليل يجب أن يأخذ أعـمال مـاركس وانجلز التاريخـية ليـرى كيف يحط مـارك العامل الاقـتـصادي وأنه أبعـد ما يكـون من أن يفسـر الأحداث التـاريخـية بالعـوامل الاقتصادية»

(٨) العرب والفكر التاريخي – سبق ذكره – ص٩١ .

(٩) ياسين الحافظ – الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة – دار الطليعة – بيروت – ط١، ١٩٧٩ .

(١٠) ياسين الحافظ – التجربة التاريخية الفيتنامية – دار الطليعة – بيروت ط١ – ١٩٧٦ .

(١١) التجربة الفيتنامية – سبق ذكره – ص ٢٧ – ٢٨.

(١٢) راجع كتابنا – الثقافة الوطنية / الحداثة (إشكالية الهوية) – سبق ذكره – ص٣٠– ٣١.

(١٣) د. عبد الله العروي – مفهوم الحرية مركز الثقافي العربي –بيروت – الدار البيضاء – ط٤ – ١٩٨٨ – ص٥٣ – ٥٤.

(١٤) المصدر السابق –ص ٥٣ .

(١٥) المصدر نفسه – راجع ص ٥٠ – ٥١.

(١٦) معالم الوعي القومي – رئيف خوري – منشورات دار المكشوف – بيروت – ١٩٤١ – ص٥٦– ٥٧.

(١٧) راجع كتابنا – مدخل إلى فكر رئيف خوري – د. عبد الرزاق عيد – مؤسسة عيبال – قبرص – نيقوسيا – ص ١٤٥ .

(١٨) راجع كتابنا – مدخل إلى فكر رئيف خوري – فصل رئيف والفكر العربي الحديث – ص١١١ .

(١٩) راجع الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي) – رئيف خوري – منشورات دار المكشوف – بيروت – ١٩٤٣ – وقد اعتمدنا الطبعة الثالثة – ١٩٩٣ – تحقيق محمد كامل خطيب – منشورات وزارة الثقافة – ص ٨٠.

– لعله جدير بالتنويه الإشارة إلى أن كتاب رئيف هذا لا يزال يمثل المصدر الأشمل والأعمق لأثر الفكر الغربي في الفكر العربي الحديث .

(٢٠) مدخل إلى فكر رئيف خوري – سبق ذكره – ص ١٢٧ .

(٢١) الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي) – سبق ذكره – ص ٢٨٩ .

– لابد من التنويه إلى أننا اعتمدنا في هذا المقطع (رئيف والوعي التاريخي ....) والمقطع السابق (بين الحافظ والعروي) على كتابنا : ياسين الحافظ (نقد حداثة التأخر) – دار الصداقة – حلب – ١٩٩٦.

(٢٢) د. علي أومليل – في التراث والتجاور – مركز الثقافي العربي – الطبعة الأولى – بيروت – الدار البيضاء – ١٩٩٠ – ص٣٣– ٣٤.



الإبداع والوعي والتقليد

فيصل درّاج ◆

يشير الإبداع، فلسفياً، إلى الإنسان ككائن نوعي، يحقّق جوهره بما صنع وأنجز، متطلّعاً إلى عالم من إبداعه، لا يكف عن النمو والتغيّر. وبما أن الإنسان يتكوّن في تاريخ بشري، بصيغة الجمع، قبل أن يوجد في النظريات الفلسفية، فإن إبداعه الحقيقي يصدر عن التنافس مع غيره، مما يعين الإبداع انعكاساً للجوهر الإنساني وضرورة حياتية لا يمكن تجاهلها. وما تعبير «الشعوب التاريخية»، كما تعبير «شعوب بلا تاريخ»، الذي قال به بعض المستشرقين وبعض علماء الأنثربولوجيا، إلا إشارة إلى هذا التنافس المبدع، الذي حكم مصائر البشرية، منذ زمن طويل، ولا يزال.

١ - الإبداع والتقليد: ملاحظات أولية:

يحيل الإبداع على جهد إنساني نوعي للوصول إلى موضوع غير مسبوق، يلبّي حاجة موضوعية فرضتها شروط الحياة المستجدة، أو أملاها تنافس إلزامي مع آخر أكثر تفوقاً. ومهما تكن الأسباب التي تأمر بالإبداع، فإن فيه ما يدلل على جوهر الإنسان، الذي يتجلى في الموضوع المبدَع، الذين يعيّن الإنسان كائناً نوعياً لديه من

◆ ناقد وباحث من فلسطين.

الإمكانيات ما يميّزه من غيره من الكائنات. ففي داخل الإنسان توق مستمر إلى إعمار الأرض بآثاره، ملبّياً نداء الفضيلة إن كان فاضلاً، ومنصاعاً إلى نقائض ذلك، إن خاصم الفضيلة. يقول فؤاد زكريا وهو يقدم «جمهورية أفلاطون»: «إن العمل الذي يقوم به كل شخص، إنما هو تعبير عمّا هو كائن في طبيعته». ينطوي القول على فكرتين تمسّان الإنسان السويّ ونقيضه: فالإنسان السويّ نزاع إلى الفضيلة، يجتهد في صنع الأسباب التي تفضي إليها، وهو ما وضع فيه فكرة «المدينة الفاضلة»، التي أعطاها الفارابي صيغة إسلامية، واخترع لها لاحقاً الإنجليزي توماس مور اسماً محدداً هو «اليوتوبيا»، أي اللامكان. بيد أن ما يبدعه الإنسان، أو يتوق إلى إبداعه، لا ينفصل عما هو كائن في طبيعته، كأن ينجز ما يخدم الشر إن كان نزّاعاً إليه، أو يلتفت إلى نصرة الخير إن كان معادياً للشر.

يردّ الإبداع، نظرياً، إلى نسقين من الرؤى والتصورات، يكتفي أحدهما بالتقليد والمحاكاة قابلاً بـ: الموجود والحاضر والثابت والمعطى..، ويحتفي ثانيهما بـ: المتحول والمتجدّد والمجهول والمحتجب.. والسؤال في قراره هو الاحتفاء بالمعرفة، التي توسّع مكان الإنسان وزمانه، وبالإنسان المبدع، الذي يبرهن عن ماهيته في الموضوع الذي أبدعه قبل سواه. فالإبداع لا يلبي حاجات الإنسان فقط، بل أنه الحيّز الملموس الذي يطور الإنسان وآفاقه، كما لو كان الإنسان يعيد اكتشاف ذاته وهو يكتشف موضوعاً جديداً. وما تعابير «مغامرة العقل» و«الإنسان الصانع» و«جمالية الاكتشاف» إلا إحالات متواترة على العقل المتسائل، الذي يظفر بإجابة غير معروفة، وعلى الإنسان المفكّر الذي يأتي بإجابات توافق رحابة الحياة واتساعها.

لا تعني جمالية الإبداع أن الإنسان قادر على الخلق من عدم، ذلك أن الإبداع، مهما كانت حدوده، استئناف نوعي لما هو معطى، نقد له وإعادة بناء وتنظيم، من وجهة نظر جديدة، أو إنتاج له وفقاً لتصورات جديدة. وبهذا المعنى فإن فهم المعطى ووعي دلالته شرط لا بدّ منه من أجل الإبداع الحقيقي، ممّا يعطي الإبداع أكثر من دلالة، كأن يُستهل الإبداع بتعامل مبدع مع ما هو قائم ومعطى وموروث، يربط بين المعطى وتاريخه والموروث وسياقه والقائم وضروراته. ومن هذا التصور الإبداعي، الذي يحترم المعطى ولا يبخس الموروث حقه، يأتي الإبداع اللاحق، الذي يضع المعطى في بنية جديدة. ولهذا فإن تعابير الخلق والانبثاق والابتكار لا معنى لها إن لم تتخذ لها من المعطى قاعدة ومنطلقاً. ولعل هذا الفصل بين الجديد الحقيقي والجديد

الزائف، هو الذي يحمل بعض العقول الثاقبة على استعمال كلمة: إنتاج، التي تعني أن الإبداع في التعامل مع المعطى هو الإبداع الحقيقي، وأن لا وجود لزمن مبدع بلا احتفاء بالأزمنة التي سبقته.

يفصل تاريخ المعرفة، من حيث هو تبدّل وتحوّل، بين الإبداع الزائف والإبداع الحقيقي، فالأخير لا يقول بـ«القطع الكلي»، سواء في الحقول المعرفية أو في القضايا الاجتماعية والسياسية. فكل إبداع أثر لمراحل متتابعة من الجهود الإبداعية التي سبقته، وبداية جديدة لأشكال لاحقة من الإبداع. ينطوي هذا التصور على نتيجتين مترابطتين، ترى الأولى منهما أن كل إبداع إنساني هو محصلة لجملة جهود كيفية، فلا إبداع بالمفرد، حتى لو بدا إبداعه فردياً. فقد استند ابن خلدون في «مقدمته» الشهيرة إلى معلومات ومعارف سبقته، وقام بتنظيمها وتأويلها بمنظور جديد، مثلما أن فيزياء أينشتاين غير ممكنة بلا فيزياء نيوتن التي جاءت قبله. وتقول النتيجة الثانية: لا يحيل الإبداع على حاضر مكتف بذاته، ففيه أزمنة متعددة سابقة عليه. فمثلما أن الإبداع لا يتعرّف بالمفرد، حتى لو ارتبط اسمه بفرد، فإن الإبداع لا ينتسب فقط إلى الزمن المباشر الذي «انبثق» فيه، لأن أزمنة سابقة هيأت شروطه وجعلته ممكناً. لا ينكر القول هذا دور الفرد والأفراد المتميزين من غيرهم، إنما يرفض أن يضع الإبداع في صيغة المفرد، لأنه أثر نهائي لمجموع من الأفراد المتميزين.

يتضمن الإبداع بعداً ملازماً له، يمكن أن يدعي: أخلاقية العملية الإبداعية، التي تؤكد ذاتها في جملة من القيم والأعراف والمقولات. فإذا كان الاعتراف بقيمة العقل مرجعاً لمن شاء أن يضيف إلى موروثه معطى جديداً، فإن صاحب العقل يستعمل عقله مؤمناً بذاته وبغيره وبفضائل الأجيال المتلاحقة. فلا إبداع، إلا بالاعتراف بالمبدعين الآخرين وبجهودهم المتنوعة. وعن هذا الاعتراف، الذي لا ينصّب أحد فيه مرجعاً لغيره، تصدر فضيلة الحوار، التي تحوّل الشوق الفردي إلى أشواق متعدد فاضلة، وتصيّر العقل المتسائل إلى جملة من العقول. وبداهة، فإن القول بالمتعدد يعني القول بنسبية المعرفية، وإلاّ لما تطوّرت وتقدّمت، ويعني أيضاً أن المفرد المبدع لا يصل وحيداً إلى ما وصل إليه. يبدأ السؤال معرفياً، إن صحّ القول، ويكشف لاحقاً عن سؤال أخلاقي، يتحدث عن التضامن والتواضع العارف والابتداء من «آخرين»، بغية الوصول إلى «آخرين» جدد. وعلى هذا، فإن في الأخلاقية الإبداعية اعترافاً مزدوجاً، يرتبط أولهما بالأحياء الذين يقاسمون المبدع أسئلته، ويرتبط ثانيهم

بالمبدعين الأموات، الذين يتوجه إليهم المبدع الحي بالعرفان والوفاء.

يستلزم الإبداع شروطاً عـملية تجعله ممكناً، تتجاوز الأفراد وتحـدّد الإبداع علاقة اجتـماعيـة، فلا إبداع إلا داخل المجـتمع ومن أجل غـايات اجتمـاعية. لـهذا تشكل الحوارية الاجتماعية، أو الحوار المجتـمعي، أساساً للإبداع المحتمل، حيث الفرد المبدع يعترف بغـيره، بقدر ما يعترف المجـتمع بضرورة الجديد والتجـديد. فلا حظ للجديد في مجتمع يحتفي بالقديم ويعرض عن المكتَـشَف (بفتح الشين)، معتقداً أن في قبول الجديد مسـاساً بالقديم وانقـاصاً من قيمتـه. إضافة إلى ذلك فإن قَـصْرَ الإبداع على زمن دون غيره يجعل من عـقول الأحياء كماً نافلاً لا ضـرورة له، ويثبّت المجتمع في زمن ثابت يبدّد مـعنى الزمن والعقل الإنسـاني. إن تكريم الأجيال السـابقة يكون في تطوير واستئناف إبداعهـا، وتعيين إبداعها مصدراً مفتـوحاً لإبداع لا يشيخ، ففي هذا الإبداع تظل الأجيال حيّة ودائمة الحضور، حتى لو انتسبت إلى أزمنة بعيدة.

يحتاج الإبداع، من حـيث هو علاقة اجتمـاعية، إلى أدوات مشـخصة تنقله من إمكانيـته المجـردة إلى إمكانيـة مـشخـصـة. فالعلم، علـى سبـيل المثـال، يحتـاج إلى مؤسسات متنوّعة، تحوّله إلى تقنيـة وقوة منتجة. يحيل العلم، نظرياً، إلى العالم الذي اكتشـف ما لم يكتشفـه غيره، ويحيل الأخـير بدوره إلى الأدوات المادية، التي تعطي اكتشـافه شكلاً مشـخصاً. وهذا الواقع، الذي يصل بين المفرد الموهوب والمـؤسسات التي يحتاجها، هو الذي أنتج: السياسة العلـمية، التي ترى العلم في مؤسسات علمية ومؤسـسات متعـددة متوازية. وقـد أعطى تاريخ التقدم العلـمي نموذجين على رعاية الإبداع وتأمين حاجـاته، تأخذ في أحـدهما الدولة دور المرجع الأسـاسي، وتحتل في ثانيهما المؤسسات الاجتماعية دوراً واسعاً، يكمل دور الدولة ولا يعارضه.

يتكشّف دور الدولة، بالمـعنى الوصفـي، في أجهـزتهـا العلمـية المخـتلفـة، التي تتضمن المدرسة والجامعة والمعاهد العلمية والمنشورات والمخابر والهيئات.. .. بيد أن الدور الحقيقي يقوم فـي موقع آخر أكثر أهمية، عنوانه الأكبر: مـاهية المناهج المختلفة التي تصوغ العـقل وتبني الشخصية وتنشـئ منظوراً معيناً للعلم والحيـاة والمعرفة. لا يقوم السؤال في المواضيع المقـرّرة على التلميذ، علوماً إنسانية كانت أم علومـاً دقيقة، بل في المنهج الذي يـنتج عقـلية تذهـب إلى الإبداع أو تعـرض عنه. فهـذه العـقليـة تذهب إلى الإبداع حين تصـل بين النظري والعـملي، المعـروف والمجـهول، المعـرفـة والحاجـة، وبين أجناس المعرفـة المختلفة. ذلك أن العـصر الذي نعيـش يأمر بما يدعى

بـ«المعـرفة البيْنيـة»، التي تربط بين أنظمـة معرفـية مـتنوعة، أي بين جـهود عـارفة لا تختصر إلى شخص مفرد ولا إلى علم مفرد أيضاً. أما العقلية التي تحتفي بالتقليد، أو الاتباع، فهي تلك التي تصادر المجهول والمحتمل وتفصل بين مضمون الكتب وأسئلة الحياة، كما لو كانت المعرفة اجتهاداً كُتُبياً، يبدأ من الكتب ويستقر فيها.

وعلى هذا، فإن الإبداع علاقة مركّبة متـعددة الأبعاد، تستدعي التاريخ والمجتمع ومناهج التفـكير والنظر. فلا مـعرفة بدون تاريخ مـعرفي مـحدد يستـعيده المبـدعون ويحاورونه. وبدون مجـتمع يؤمن بأن في الطبيعة مـا ينبغي اكتشافه وتحـسين المعرفة الخاصة به.

٢- الإبداع والتقليد و«الآخر»:

يطرح الإبداع جملة من الأسئلة الخاصة بكل مجتمع على حدة، تقرأ فيه العلاقة بين البنيـة الاجتمـاعية والأيديولوجـيات المندرجـة فيه، التي تُكْـبر الإبداع أو ترغّب بالتقليد. بيد أن المجـتمع الكوني الراهن، الذي أطلق عليه البعض صفـة لا تعني شيئاً هي «القرية العالميـة»، يطرح بدوره، وبطريقة خاصة به، أسئلة مـحددة تخص الاتباع والإبداع. فهذا المجتمع الكوني يتصف باللاتجانس وبعدم التكافؤ في تطور مجتمعاته المختلفـة، بل بهوة سحيقـة بين مجتمـعات وأخرى، الأمر الذي حـمل بعض علماء الاقتـصاد والـسيـاسة على الحـديث عن : عالم أول وعـالم ثان وعالم ثالث وعـالم رابع.. .. أي عن جملة عوالم تعيش في عالـم واحد، قانونه الأساسي هو: اللاتكافؤ والفروق الشديدة.

يعطي العالم اللامـتكافئ، ومنذ فترة طويلة، لسـؤال الإبداع صياغة معـينة، تأمر الطرف «المحدود الإبداع» بالتـعلّم من طرف مبدع مـتفوق عليـه. كأن يرسل محـمد علي باشا، الذي حكم مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ببعثات علمية إلى فـرنسا، «تتـعلّم الإبداع» وتعـود إليه بمعـارف وخبـرات يؤسس عليـها «إبداعـاً خاصـاً» به. ليس في الأمر، نظريـاً، خطأ أو نقيصـة، طالما أن في الذاهب إلى المعـرفة ميلاً إلى الإبداع والمبـدعين. غير أن السؤال النظري يفقـد براءته لاحقاً، لأن للطرف المتفوق قوانينه، مثلما أن هناك معايير تحاصر الطرف الذاهب إليه. وأول هذه المعايير، أو القوانين ربما، فـتنة المنتصر، التي تشلّ في الطرف الضـعيف القدرة على المحاكـمة المستقلة الصائبة، وتوهمه أنه قادر على الوصول إلى ما وصل إليه الطرف الذي يقوم

بمحاكاته. فلم يرسل محمد علي ببعثاته المتعددة إلى فرنسا، إلا لأنه كان معجباً بـ«بونابرت»، وما حقّقه من انتصارات كثيرة.

وواقع الأمر أن في مقولة «فتنة المنتصر» تناقضاً مؤسياً، ذلك أنها توهم الطرف الضعيف بأن محاكاة المنتصر تفضي إلى تحقيق إنجازه والانتصار عليه، علماً أن المنتصر الوحيد، في هذه المحاكاة، هو المنتصر الأول الذي لا يحاكي أحداً. فالمنتصر الأول أنجز نموذجاً إبداعياً خاصاً به يلبي حاجات محددة في سياق وإمكانيات محددة، أي أنها مرتبطة كلياً بمجتمع له مزاياه وما يفصل عن غيره. بهذا المعنى، فإن الطرف الضعيف، الساعي إلى الإبداع، لن يحقّق ما يسعى إليه إلا إذا أنشأ نموذجاً إبداعياً مستقلاً وخاصاً به، لا يعيد إنتاج نموذج غيره. وإعادة الإنتاج هذه مستحيلة على أية حال، لأنها إعلان عن هزيمة الضعيف وانتصار صاحب النموذج الأصلي، الذي يفرض ذاته نموذجاً مسيطراً. وقد تضعنا «فتنة المنتصر»، على المستوى الأدبي، أمام رواية غسان كنفاني: «عائد إلى حيفا»، التي توهّم فيها كنفاني أن الفلسطيني قادر على هزيمة الصهيوني، إن أخذ بانضباطه وإيمانيته، ناسياً أن السؤال لا يحيل على «الأخلاقيات»، بل على ميزان القوى، وأن جوهر هذا السؤال مرتبط الارتباط كله بإنشاء «نموذج كفاحي»، يتمتع بأخلاقيات ومعايير وسبل مستقلة عن غيره. فعلى الطرف الضعيف أن يبدع أدوات تختلف عن أدوات المتفوقين عليه، بل أن إبداعه كله يتمثّل في تحقيق استقلاله الذاتي، على مستوى الفعل والنظر، الذي هو الشرط الأساسي لتحقيق إبداعه في مجالات مختلفة.

إذا كان لا وجود لنص أدبي إلا مقارنة بنص أدبي آخر، كما يقول العاملون في الدراسات الأدبية، فإنه لا وجود لإبداع إلا قياساً بإبداع آخر، له سياقه وأدواته. ينتقل الإبداع، في هذا التصور، من شكله المجرد، الذي يقول بالانبثاق والخلق والابتكار، إلى شكل تاريخي مشخص، يقارن بين طرفين متكافئين في إبداعيهما وغير متساويين في الشرط والمعطيات. وفي حال كهذه يتعرّف الباحث عن الإبداع على ذاته وغيره، يفتش عن الأسباب التي أتاحت لطرف إبداعاً معيناً منعته عن غيره، أي أنه ينتقل من «فراغ الكلمة» إلى «كثافة التاريخ»، التي ترى إلى الإبداع بعناصره المجتمعية المركّبة. وبداهة، فإن في جدل الإبداع والتقليد ما يردّ إلى أفكار ابن خلدون والفيلسوف الفرنسي «تين»، التي ترى أن الضعيف يقلّد القوي، أو أن المهزوم يحاكي، أحياناً، الآخر الذي هزمه. لكن هذا التصور، الذي يأخذ أحياناً شكل

البداهـة، لا يصل إلى النتائج المنتظرة منه، بسـبب سلطة القـوي المنتصر، الـذي يقرّر شكل المحاكاة ويتدخل في شكل التقليد، كما يريد.

ينزع المنتصر إلى تـعيين إبداعه مرجعـاً كونياً وحيداً، كـما لو كان للإبداع طريق واحد، هو الطريق الذي أخذ به، وسبيل مـفرد لا يمكن الانزياح عنه. إنها سلطة القوة في الإبداع، أو أنه الإبداع وقد استـحال إلى قوة وسلطة. ولهذا يسعى المبـدع المنتصر إلى تلقين «الآخـر» مـبادئ «فلسـفـة» الإبداع والمحاكـاة، التي تخـتـصر إلى أمـرين أساسـيين: أن يرى الطرف الضـعيف إلى الآخـر المنتصـر بما يوافق الأخيـر ويرضـيه ويلبّيه، أي أن يقوم الضعيف بإلغاء ذاته وتـرديد أحكام غيره. ويتمثّل الأمر الثاني بأن يفرض المنتصر عـلى الآخر صورته عن ذاته، ملغياً الآخر الضـعيف مرة أخرى. وآية ذلك صورة الشـرق في الكتابات الاسـتشـراقية، التي تـختصـر الشرق المخـتَرَع إلى الإيمان المغلق والشـعر وازدراء العـقل وكراهيـة العلم والتـقنية، أي إلى نقـيض كليّ للغرب. فهذه الصورة البعيدة عن الحقيقة والواقع تسرّبت، وبأشكال لا متكافئة، إلى عقول شرقية كثيرة، يقتـرب منها الشاعر أدونيس أحياناً، حين يرى الشرق في «شعره العظيم» والغـرب في «تقنيّـته المادية». وواقع الأمـر أن الغرب يخـترع الشـرق الذي يشاء ويقنع «الـشرقيّ»، أحيـاناً، بأن يقبل شرقـه المخترع. لكن الـشرقي الذي يرضى بشرق مخترع يتحوّل نفسه إلى شرقي مخـترع، يقبل بصورته كما فرضها الآخر عليه ويرتضي بصورة الآخر، كما أقرّها الأخير وحدّد ملامحها.

ينتهي الـنموذج المسيطر، الذي يـنتج صورته وصورة الآخـر، إلى تأكيـد إبداعه ومنع «الآخر» عن الإبداع الذي يريد، ذلك أنه يضعه في صـورة تلغيه. مع ذلك، فإن في عملية الإلغاء، أو الإلغاء الذاتي، ما يسـتدعي مقولة أخرى هي: احتكار الإبداع. فالمبـدع المنتصر يدمّر غـيره إن اقترب مـن الإبداع، وهو حال محمـد علي باشا الذي دمّرته الجيوش الإنجليـزية وغيرها، أو يدمره بشكل غير مباشـر حين «يقنعه» بتفاوت البـشر و»فضـائل الاختـصاص. حـينها تنقـسم الشعـوب، لا كمـا خلقهـا الله، إلى شعوب مبدعة تختص بالإبداع، وتتعـامل مع العقل والعقلانية والعلم والتقنية، وإلى أخرى مقلّـدة، أو عاجزة عن التقليـد، تكتفي بالمعطى والمتاح وصورها المتـوهّمة عن ذاتها وعن العـالم. لا تصدر المأسـاة الحقيـقة، في هذا المجـال، عن الهوّة القـائمة بين طرفين غيـر متكافئين في قضـايا الإبداع، بل عن اقتناع أحد الطرفين، أي الضـعيف، بعجزه الذاتي عن الإبداع، وباختصاص غيره في إبداع لا ينافسه فيه أحد. تصدر عن

أسطورة الاختصاص، التي تضع إنساناً فوق آخر، التبعية السعيدة، بلغة معينة، أو المحاكاة الصماء، بلغة أخرى، التي تجعل طرفاً يترجم بلغة مبتسرة منجزات، جاءت من تاريخ اجتماعي - ثقافي مختلف.

تعطي دراسات النقد الأدبي، في العالم العربي، صورة عن التبعية السعيدة ومثالاً مكتملاً عن المحاكاة الصماء. ففي بداية سبعينيات القرن الماضي، عرف العالم العربي وافداً نقدياً أدبياً يدعى: البنيوية، انتشر بسرعة وكثافة، حتى غدا برهاناً لامعاً على المعرفة والمعاصرة. طرح هذا الانتشار، ولا يزال، أسئلة كثيرة تتوزّع على الوافد وعلى الذي استقبله بحفاوة بالغة. فقد كان للبنيوية مراجعها المعرفية والفلسفية الأوروبية التي جاءت منها، التي تضمنت دوسو سور والشكليين الروس ومدرسة براغ وصولاً إلى فلسفة الظواهر والتحليل النفسي، وكان لها مفهوم «النموذج» الذي يردّ إلى الرياضيات والانتربولوجيا وغيرهما، إضافة إلى تاريخ اجتماعي محدّد أنتج ثقافة متعددة الأبعاد، كوّنت حاضنة للبنيوية ومهداً لها. غير أن من يتأمل الموضوع ويتقرّاه يقع على ثلاث ملاحظات لاحقة: أولها أن صعود البنيوية، وقد كانت قائمة قبل صعودها، ارتبط بسياق اجتماعي أوروبي يتسم بالأزمة والتمرد، أو بالأمرين معاً، كأن يؤسس رولان بارت منهجه رداً على نقد مدرسي فرنسي لا يقتنع به، كما لو كان يتمرد على بيئة ثقافية خاصة به، عرفها جيداً ونقدها لاحقاً. وتقول الملاحظة الثانية: لم يعرف الغرب، كما تخيل النقاد العرب المأخوذون بالمحاكاة، مدرسة واضحة المعالم تعرف بـ: البنيوية. فليس بين بارت وشتراوس وشائج كثيرة، ولا بين لاكان وياكبسون علائق متعددة، ولا بين روكاردو وماركاروفسكي أواصر واضحة..
.. كانت هناك اجتهادات مختلفة تنطلق من مفهوم «البنية»، وهو مفهوم عام، ولا تصل إلى نتائج تخلق «مدرسة نقدية»، أو إلى ما هو أقل من ذلك. تأتي الملاحظة الثالثة من عالم الأنتروبولوجيا الشهير كلود ليفي شتراوس، الذي اعتبر، في أكثر من مقابلة، أن في «النقد الأدبي البنيوي» الكثير من الشعوذة والكسل الفكري.. لم يتأمل «النقاد العرب» مصادر معرفتهم النقدية، فاكتفوا بـ«مدرسة مخترعة» محققين جملة من الاختزالات: اختزلوا الاجتهاد المتعدد إلى علم نقدي، ورأوا في العلم المزعوم قانوناً كونياً، وطبقوا القانون المفترض على نصوص عربية قديمة وحديثة..

وقع النقاد العرب، الذي اطمأنوا إلى مبدأ المحاكاة، في ثلاثة أخطاء جسيمة: الفصل بين النص والبيئة الثقافية التي أنتجته، الفصل بين النقد والسلسلة الثقافية

الوطنيـة التي تحيل عليـه، كمـا لو كـان التاريخ النقـدي الأوروبي والتاريخ النقـدي العربي تاريخاً واحداً، إهدار السياق التـاريخي، الذي يضع قصيدة لامرئ القيس في زمن رولان بارت ويضع ياكبـسون في زمن القصـيدة الجاهلية. لهـذا كان طبيعـياً أن تأتي «الموجة البنيـوية» وأن تتشظى رذاذاً، دون أن تؤسس نقداً جـديداً، أو أن تهجس بنقد رصـين لمدرسة نقدية سـبقـتهـا. ذهبت البنيوية كـما جاءت وبقي أنـصارها في مواقعهم في انتظار مـدارس وافدة جديدة مثل: ما بعد البنيويـة، التفكيكية، النص ما بعد الكولونيالي.. .. لم تكن مـصائر «الوافد النقدي» مختلفة عن مـصائر «فلسفات وافدة» ازدهرت في العـالم العربي وكساها لاحـقاً الغبار، مـثل الوجودية، التي رأى فيهـا بعض المثقفين العرب، في منـتصف القرن الماضي، مرآة لمشـروع «قومي عربي» كبير.

يمكن قراءة «الوافـد النقدي»، كـما ما هو قـريب منه، اتكاءً على مبـادئ القراءة التي يطبقهـا المبدع المنتصر على ذاته وغيـره. وهذه المبادئ ثلاثة هي: المرجع الإبداعي الوحيد هو مرجع المبدع المنتصـر على غيره، على من فاته الإبداع أن ينظر إلى «المبدع الأول» بالطريقة التي يحددها الأخير، وعلى «المبدع الأول» أن يخترع غيره وأن يقنعه بقـبول صـورته المختـرعة.. تكشف هـذه المبادئ عن مـعنى «النقـد الأدبي البنيـوي العربي»: فهو أولاً يعترف بوجـود نموذج نقدي وحيد يأتي لزوماً من «الغرب» وعلى غير الغـربي أن يطبقه كما هو بلا تغـيير أو انزياح. وهو ثانياً يبـيّن أن «الناقد العربي» يرى في «الناقد الغربي» أستـاذاً له ومرجعاً، أي يقبل بصورته التي اقتـرحها النموذج المسيطر، وهو ثالثـاً يوطد صورة «الناقد العربي» عن ذاته، ككيـان لا يحسن الإبداع، بل يحسن المحاكاة والتقليد، بل أنه لا يحسن الأمرين معاً.

لم يصل «النقـد البـنيوي الـعربـي» إلى مـا ينبـغي الوصـول إليـه، ولم يكن في استطاعته أن يفعل، لأسباب ثلاثة أساسية هي شرط الإبداع ومقدمة له: أولاها وحدة النص والسياق، أي تبيـئ النص، كما يقال، التي تفرض أن ينظر الناقـد، مبدعاً، إلى النص العـربي وشروطه، وأن يرى، مـبدعـاً، الفرق بين النص العـربي وغيـره. وثاني الأسباب خصوصية السلسلة النقدية العـربية، القائمة أو المحتملة، التي تنتج نقداً من واقع خـاص بها، والسـبب الثالث هو: عـدم ترهين النقد الأدبي الموروث بما يجـعله امتداداً للماضي وعلاقة في الحاضر معاً. يصبح الإبداع بهذا المعنى إدراكَ الخصوصية وإدراكَ الفرق بـين الكونية والخـصوصيـة، لا بمعنى الانغلاق على الـذات، وهو أمر

زهيد لا يحتاج إلى إبداع، بل بمعنى إنتاج الأدوات المعرفية التي تمايز الثقافة العربية من غيرها. ذلك أن إنتاج الفرق الثقافي معرفياً آية الإبداع وشاهد عليه، يفصل بين التثاقف والتبعية الثقافية، وبين الحوار الثقافي الكوني والتقليد الذي ينقض الإبداع.

ينطوي الإبداع على إدراك الخصوصية الثقافية الذاتية والانفتاح على شروط مغايرة لها خصوصيات أخرى. يستدعي هذا مباشرة كونية العقل الإنساني وكونية الحضارات الإنسانية، ويضع فيهما، لزوماً، مبدأ التميّز أو الخصوصية، الذي يترجم وحدة الشعوب واختلافها. ومثلما أن ما هو كوني يحض على الحوار والتعارف المتبادل، فإن ما هو «خاص» يطالب بالتباين والاختلاف. ولهذا فإن انتقال قيمة ثقافية من بلد إلى آخر يختلف عنه لا يستوي، ولا يصبح ناجعاً، إلا بتعديل الثقافة المنقولة وتحويرها، بما يجعلها تطابق حاجات البلد الذي نقلت عليه. وبداهة، فإن التحوير الثقافي نسبي، فهو محدود إن كان الفرق الثقافي بين البلدين محدوداً، وهو عميق ومتعدد المناحي، إن كان الفرق كبيراً. وفي الحالات جميعها، فإن القيم الثقافية، كما ظواهر أخرى، لا تندرج في حضارة غريبة عنها، دون سلسلة من التعديلات الضرورية. يأخذ الإبداع هنا معنى جديداً: فإذا كان الإبداع، في علاقته ببيئته، يتمثل في إنتاج موضوع غير مسبوق، فإن الإبداع، في علاقته ببيئة غريبة، يتجلى في تعديل وتحوير وتمييز القيم الثقافية الوافدة.

٣- الإبداع والتاريخ «ومحاكاة» الذات:

يتعين الإبداع علاقة اجتماعية تتجاوز الأفراد، وعلاقة ثقافية اجتماعية مركّبة، تضع مجتمعاً أمام مجتمع آخر، ويتعين علاقة تاريخية، تردّ المبدع إلى ماضيه، وتجعل ماضيه يلقي عليه ببعض الأسئلة. تبرز هنا مقولة: الوفاء، وهي مقولة أخلاقية، مؤداها أن يتذكر الإنسان أسلافه، الذين خلقوا له تاريخياً مجيداً. والمقولة، رغم أخلاقيتها، مسكونة بالمفارقة، تأمر الإنسان أن يؤدي ديناً، كأن يعترف بأسلافه وأن يستلهمهم، وأن يخلق حاضراً لا ينقصه الإبداع، يستأنف الإبداع الذي كان قائماً في زمن الأسلاف المبدعين، ولا يكتفي بمحاكاة ما كان وتقليده.

تتوزّع دلالة المحاكاة السلبية على الماضي الذاتي وعلى «الآخر الغريب»، على الرغم من اختلاف العلاقتين الأخيرتين. فقد يظن العربي، على سبيل المثال، أنه وفيّ مبدع لماضيه، إنْ سحب الحاضر إلى الماضي الذي كان، ناسياً فرقاً زمنياً بينهما،

يفـرض على العربي أن يملأه بالإبداع لا بالوفـاء المجرد. فليس المـطلوب استـجلاب الماضي إلى الحاضر، بل تحـقيق الشروط التي تجعل العرب يلعبـون في الحاضر الدور الحضاري الذي لـعبوه في الماضي. بهذا المعنى يسـتبدل العربي المسلم بـالوفاء المجرد فعـلاً إبداعيـاً مشخـصاً، يبـرهن أن الدور العربي - الإسـلامي الحضـاري فاعل في الحاضر مثلما كان في الماضي. فالمعـيار الإبداعي، في النهاية، هو المساهمة الفعلية في الحـضارة الإنسـانيـة، التي تعتـرف بمن يضـيف إليـها جـديداً نوعـياً، لا بمن يكتـفي بالاستـقبال السلبي. بل إنّ الاسـتقبـال السلبي للمعطيـات الحضارية يصـبح مشكلة معـقدة، إن لم يكن الإنسان مـشاركاً فـيها، ذلك أن هذه المشـاركة تجعله مـؤتلفاً مع الأسئلة الراهنة وإجـاباتها. وما الأصالة إلا استـئناف الأصل المزهر، الذي دلت عليه منجزاته الحضارية، والذي يستمر مزهراً في أزمنة لاحقة.

ينطلق المبـدع، الذي يود أن يكون وفياً لماضـيه، من الزمن الراهن، وذلك بأكـثر من معنى: فهو يبدع في الحاضر لأنه يبتكر الحاجات التي يتطلّبها حاضر مختلف عن ماضيه، ولأنه يهدم الهوة بين إبداع الحاضر والإبداع الماضي، محوّلاً الزمنين إلى زمن إبداعي جـديد لا ينقصـه التـجانس. وواقع الأمـر، أن الإنسـان لا يستطيع أن يفـهم ماضيـه المبدع إلا بعقل إبداعي يدرك خصائـص الحاضر، ويدرك فيهـا الفرق الكيفي بين الأزمنة الإبداعية. فـالعقل الكسول الذي لا يستطيع أن يعي خصوصـية حاضره، لا يقدر على وعي وتملّك مـاضيه المبـدع، بل أنه، وبسبب كسلـه الفكري، يجعل من ماضيـه المجيد مصـدراً للمحاكاة والتـقليد ومحاربة الإبداع. فـالمسلم، الذي يهجس بإبداع التـاريخ الإسـلامي، يتطلع إلـى دور إبداعي للمـسلمين في عـالم اليـوم، ولا يكتفي بإحالات مستمرة على الماضي. وهو في هذا لا يضيف زمناً إلى آخر، بل يقوم بتوحيد الزمن التاريخي، الذي لا يجعل حاضر المسلمين مغترباً عن ماضيهم.

ينطوي المنجز الحضاري الإسلامي على مـا يدعو إلى الإبداع ويحض عليه، فقد كان واسع الأضواء حـينما كانت الظلمة تغطي أوروبا في الـعصور الوسطى، بل إنّ المركزية الأوروبية، على مستـوى السيطرة الفكرية وتوزيع التصورات، هي التي تقرن أبداً بين الظلام والعـصور الوسطى، مـتناسيـة الإنجاز الإسـلامي الحضـاري في تلك الفتـرة. وهذا ما عبّـر عنه «جورج سارطون» فـي موسوعـته العلميـة حين قال: «من النصف الثـاني من القرن الثامن حـتى نهاية القـرن الحادي عشـر، كانت العـربية هي اللغة العلمـية واللغة المتقـدمة للإنسانيـة..». ولعل هذا التقدم هو الذي أتاح للثقـافة

العربية – الإسلامية أن تحاور «الفلسفة اليونانية» بمنطق إبداعي، يتعامل معها ويعدّلها ويسائلها ويحوّرها، على مبعدة عن الاستقبال السلبي و«فتنة المنتصر». فلو اكتفى العرب المسلمون بالتقليد المـمتثل لما أنتجوا شيئاً، ولما نقلوا الفلسفة اليونانية، لاحقاً، إلى الغرب بصورة جديدة. فالمبدع يسهم في قول حضاري إنساني حين يكون لديه ما يقول لغيره، وحين يبرهن أنه قادر على تخليق قول خاص به، لم يأخذه من أحد.

قدم المسلمون، في فترة صعودهم، إنجازاً علمياً يحقّق معايير الإبداع في اتجاهات مختلفة. فقد كان العلم الذي أنجزه علماء مسلمون علماً كونياً، ينتفع به المسلمون وغيرهم، وإلا لما استطاع أن ينفذ إلى مجتمعات أخرى، وأن يسهم، تالياً، في نقل أوروبا من العصور الوسطى المظلمة إلى العصور الحديثة. كما تميّز هذا العلم بالانفتاح على الآخر، مبرهناً عن التسامح وعدم الانغلاق، فحاور الثقافات اليونانية والفارسية والهندية، وأعطى الترجمة ما هي جديرة به من الاهتمام، مؤكداً الترجمة جسراً ثقافياً بين الأمم المختلفة. ولعل الجوهري الذي وسم العلوم الإسلامية يتجلى في المسؤولية المبدعة، التي تحتفي بما هو أصيل وتسهم في نشره. فالأوروبيون رحّبوا بأرسطو حينما وصل إليهم بأدوات إسلامية، ولم يلتفتوا إليه قبل ذلك. ولم يكن جمال الدين الأفغاني مخطئاً حين أظهر، وهو يرد على الفرنسي أرنست رينان، أن المسلمين أنتجوا معارف جديدة خاصة بهم، وأسهموا في نشر معارف غير إسلامية أيضاً، كما هو حال فلسفة أرسطو. ومما لا شك فيه أن التثاقف المبدع الذي حقّقه المسلمون كان وثيق الصلة بصعود المجتمع الإسلامي وقوته المكينة، الأمر الذي منع عنهم «فتنة المنتصر»، بالمعنى السلبي، لأنهم كانوا آنذاك مثال «المنتصر» وآية عليه. لهذا لم يكن غريباً أن يُكتب الإنجاز العلمي باللغة العربية، أي لغة القرآن الكريم، علماً أن هذا الإنجاز كان محصلة لجهود علمية عربية وغير عربية. يكون الإنسان مبدعاً، بهذا المعنى، حين ينفتح على غيره وينتج إبداعاً خاصاً به، دون تقليد أو محاكاة.

تمس الأفكار السابقة، ربما، دور الإيمان في طلب العلم والحض على المعرفة. وهذا الدور أكيد شريطة وعي معنى الاختصاص، ذلك أن الإيمان يدفع إلى طلب العلم ويترك الباحث النزيه يصل إلى نتائج علمية موضوعية، يقبل بها البشر جميعاً دون النظر إلى معتقداتهم. فالعلم الرياضي، الذي أسهم المسلمون في تطويره، كان يلتقي في نتائجه مع ما أنجزه الرياضيون المصريون والبابليون والهنود واليونان، بل

أنهم استندوا إلى معارف غيرهم كي ينتهوا إلى نتائج علمية غير مسبوقة. تدلل هذه النتائج على اعتراف المسلمين بكونية العقل الإنساني وبكونية الحضارة الإنسانية، مبرهنة على انفتاح طليق على المعارف الإنسانية، هو شرط للإبداع ومقدمة له. فلا إبداع في الانغلاق، ولا إبداع في تصور مغلق لا يساوي بين الشعوب المختلفة، معتقداً أن الإبداع من اختصاص طرف وأن التقليد الخاضع من اختصاص طرف آخر.

٤ - كلمة أخيرة سريعة:

ليست الثورة المعلوماتية، وهي تعبير شائع اليوم، إلا محصلة لجملة من الثورات المختلفة السابقة، تتضمن الثورة العلمية والصناعية والثورة العلمية - التقنية.. وهذه الثورات التي لا تنتهي تؤكد التطور سنة في الوجود، إذ كل شيء في تحوّل وكل ظاهرة في تقدم لا يمكن لجمه. يقول روبرت أورنشتاين وبول إيرليش في كتابهما: «عقل جديد لعالم جديد»: «لم يسمح التطور الحضاري لمعظمنا حتى أن يدركوا أن عالمهم المألوف ينتج عن عملية تطورية تتقدم، بالرغم من إسراعه لهذه العملية بمعدلات تغيّر غير مسبوقة. لم يوفر لنا التطور الحضاري إذن وسيلة للبقاء..». ويقولان في مكان آخر: «إن الكومبيوتر الحديث الموجود على مقربة منا في مؤسسة نازا يمكنه أن يؤدي ٢٥٠ بليون عملية في الثانية، أكثر من إجمالي القوى الحسابية التي كانت موجودة عام ١٩٦٠». يشير هذان القولان إلى نتائج متعددة. فإضافة إلى تأكيد التقدم المفتوح، يأتي الاختصاص المعرفي سلطة لا تقاوم، تختصر العبء والزمن والجهد الإنساني، كي تشهد في النهاية على إبداع إنساني يتاخم، ظاهرياً، المعجزة. غير أن الإبداع الأخلاقي لا يزال يقصّر، بشكل مأساوي شاسع، عن الإبداع العلمي والتقني، كما لو كان في الإنسان نقص أخلاقي لا يقبل بالترميم والإصلاح. لهذا يقول العالمان السابقان: «لم يوفر لنا التطور الحضاري إذن وسيلة للبقاء»، لكأن إبداع الأخلاق السامية والقيم النزيهة هو الإبداع في شكله الأسمى، ومن غيره تبقى أشكال الإبداع الأخرى مبتسرة ومنقوصة.

مراجع الدراسة:

١ - جمهورية أفلاطون: دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص:

.١٥٩
٢- عبـد الله العروي: ثقـافتنا في ضوء الـتاريخ، المركز الثـقافي العـربي، بيروت، ١٩٩٢، ص: ١٩٨ - ٢٠٢.
٣- P. hood bhoy: Islam and Science, zed books, London, 1991
(ملاحظة جورج سارتون ص: ٨٥)
٤- P. A. Sorokin: Comment la civilisation se transforme. Librairie marcel riviere, 1964, P: 171.
٥- آر. إيه. بوكانان: الآلة قوة وسلطة، عالم المعرفة ٢٥، الكويت، ٢٠٠٠، ص: ١٥.
٦- د. شكري مـحمـد عـيّاد: المـذاهب الأدبية والنقـدية عند العـرب والغـربيين، عـالم المعرفـة - ١٧٧، الكويت، ١٩٩٣، ص: ١٤٣ - ١٦٠.
٧- روبرت أورنشتاين وبول إيرليـش: عقل جديد لعالم جديد، الهـيئة المصرية العامـة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص: ٧٣، ص: ٧٢.
٨- G. duby: L'europe au moyen age, flammarion, paris, 1984, P: 181 - 198.



العلاقة بين الروح وفلسفة الحضارة في التاريخ العالمي عند هيغل

يوسف سلامة ◆

1

مما لاشك فيه أن (الخبرة الجدلية) ـ من حيث هي ذلك الحوار الدائب بين المتناهي واللامتناهي، أو بين الواقعي والمثالي ـ تجد تأصيلها النظري الكامل، سواء على مستوى (روح) في (ظاهريات الروح)، أو على مستوى (اللوغوس) في (علم المنطق) في تلك التحليلات الجدلية المطولة والمعمقة والمعقدة، والتي قد يصح إيجازها بأنها تبرهن على صحة (الكوجيتو أنا أفكر) من ناحية، وعلى فعالية (النظرة المثالية) إلى العالم من ناحية أخرى حين تنتهي (الظاهريات) إلى القول: (إن الفكر وجود)، أو (إن الذات هي الموضوع)، وحين ينتهي (علم المنطق) من تحليله لهذه الحقيقة الأخيرة إلى (أن الوجود ذات) أو إلى (أن الموضوع في حقيقته ذات)، فتكشف الخبرة الجدلية نتيجة لذلك عن أن الحقيقة التي تشكل صميم الجدل وجوهره الحي إنما هي (الذات) من ناحية، و (اللامتناهي) من ناحية أخرى، وإذا لم تكن (الذات واللامتناهي) سوى حقيقة واحدة تعرب عن نفسها بطريقتين مختلفتين، ولكنهما في حقيقتهما متطابقتان تطابقاً تاماً، فهذا يعني أن (الذات) تتلخص في

◆ أستاذ الفلسفة بجامعة دمشق، نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية.

إنكار (المتناهي) ونفيه وسلبه، وإذا لم يكن (للامتناهي) أن يهتدى إلى ذاته إلا (بوضع هذا المتناهي ورفعه (دونما انقطاع) أبداً، فإن هذا الوضع المستمر للآخرية الذي تقوم به الذات هو حقيقة الأنطولوجيا الجدلية وعصبها الحي، فـ (الآخرية) ليست إلا لحظة ضرورية لنمو الذات التي تضعها وترفعها. على أن ما تضعه الذات في مقابل ذاتها ـ وهو الموضوع ـ وما تطرحه المثالية بوصفه ضداً لها ـ وهو المتناهي ـ إنما هو تعبير حي عن حقيقة واحدة، وهي أن الذات ـ بما تنطوي عليه من إرادة ومعرفة وفكر ـ هي الجانب الحي في الصيرورة الكونية الشاملة، وأن ما عداها يتحدد بها مهما بدت الحوادث في بعض الأحيان توهم بأن (الذات) و (الفكر) يتحددان بعوامل خارجة عنهما. فالذات ـ وحقيقتها الفكر ـ هي النقطة الأرشميدية الحقة التي يرجع إليها في نهاية المطاف كل التحديدات والتعينات التي تضعها لتتعرف على ذاتها فيها إلى حين، لأنها لا تلبث أن ترفعها حينما تتبين أن مقاصدها الحقيقية تنّد عما وضعته وأنها لم تتعرف على ذاتها في ما وضعته إلا تعرفا جزئياً، فيستبين لها اضطرارها إلى المضي في (الوضع والرفع) إذا ما أرادت تحقيق الاهتداء إلى نفسها. هذه الحركة التي لا تعرف نهاية لها، والتي لا تكف عن وضع الآخرية ورفعها بالعودة منها إلى ذاتها، هي (المثالية) أو (النظرة المثالية إلى العالم) التي تعد كل ما هو في تقابل معها ضرباً من (التناهي) يجب رفعه بإحالته هو ذاته إلى جزء لا يتجزأ من حياة الفكر أو الذات في تطورهما إذا ما كان يجب له أن يكون ذا معنى. فسلب (المتناهي) هو ما يخلع عليه معناه ودلالته إذ ما يلحقه نهائياً بالذات التي وضعته. فـ (المثالية) هي ذلك الجهد الخلاق أو تلك الطاقة المبدعة التي تسمح للفكر أو الذات بوضع الآخرية ورفعها. أو أن (المثالية) هي ذلك الجهد التصوري المنتج الذي يشهد على ارتباط (الحقيقة بالمفهوم) وعلى اتحاد (الفكرة بالواقع)، مما يشير إلى أن (المفاهيم) ـ وهي حقيقة الذات ـ والتي تبلغ أوجها في (الفكرة)، أغنى من الوقائع ويتعذر تفسيرها إلا بها لما في المفاهيم ـ وهي جوهر المثالية أيضاً ـ من فائض بوسعه وضع الواقع وتفسيره في آن معاً. فالمفهوم ـ وهو اتحاد الوجود بالماهية ـ وذروته (الفكرة) ـ وهي اتحاد المفهوم بالواقع- هما حقيقة الفعالية المثالية التي هي حقيقة النشاط الذهني والعقلي المبدع لآخريته، أو للواقع الذي تجسد (الفكرة) نفسها فيه بلا انقطاع. ولما لم تكن الفكرة تضع في آخرها إلا ذاتها، كانت فعاليتها في حقيقتها هي فعالية (الوعي الذاتي) إذ يحاول التعرف على ذاته في العالم فيكتشف في كل مرة أنه

قائم من وراء مـا يتطلع إلى التعـرف على ذاته فيـه. فحـقيقـة (الفكرة) في لحظة من لحظاتها قـائمة في آخرها، أي في الواقع أو في الطبـيعة، وذلك في أول مسـتوى من المستـويات التي تجسد الفكرة نـفسها فـيها، علـى أن (الطبيعـة) ليست إلا لحظة لابد للفكرة من أن تطويها أو ترفعـها مثلما وضعتهـا لكي تهتدي إلى نفسها فـيما يجاوز (الطبيعة) أي في (الروح) ذاته الذي هو ثمرة لارتداد (الفكرة) إلى نفسها من غربتها الأولى في (الطبـيـعـة). وهنا يتـجلى التـقـدم الجـدلي بأوضح مـا يكون: إذ يبـرهن (السلب) ـ من خلال السلب وسلب السلب ـ على فـعالية عظيمة تتخطى كـل عقبة وتتجاوز كل محنة: فإذا كانت (الفكرة) فـي الأنطولوجيا الجدلية هي (اللوغوس) ثم تسلب نفسهـا فتصير (طبـيعة)، فإنها عندما تسلـب ذاتها ثانية (أي سلب السلب) لا تعود إلى ما كـانت عليه قبل تحولهـا إلى (طبيعة)، أي إلى (لوغـوس)، بل هي تتقدم إلى الأمام إذ تتـحول إلى (روح). وهكذا يتكشف (السلب الجدلي) عن فعـالية تدفع بحركـة الواقع إلى الامام بلا حـدود. إن تحول (اللوغـوس) إلى طبيـعة مـعناه تحول الروح إلى صورة (الآخرية) نـتيجة لتحـول (اللوغوس) من مفهوم يـوحد بين الماهية والوجود إلى فكرة توحد بين المفهوم والواقع.

وبما أن الفكرة من حيث المبدأ «هي سـلب لذاتها من خلال كونها متـخارجة في الطبيعة، فإن الطبيعة ليست خارجـية بالنسبة لهذه الفكرة فحسب (وإنما أيضاً بالنسبة للوجـود الذاتي للروح نفسـه) بل هي مـتجـسدة على اعـتـبار أن الطبـيعـة هي تعين للتخارج determiantion of externality وما تكشف عنه الطبـيعة في تخارجـها هذا هو (الضرورة والعـرضية وليس الحرية) ومـع ذلك فثمة نوع من التـرابط بين أجزاء الطبيـعة أو مراحلها إذ «يجب النظر إلى الـطبيعة على أنهـا نسق من المراحل الواحدة منها تنشـأ عن الأخرى بفعل الضرورة، وتكون الحـقيقة القريبـة لما صدرت عنه، ولا ينبـغي الـنظر إلى ذلك على أنه تولـد طبـيـعي natural engendering للواحـدة عن الأخرى، بل أنه تولد داخل الفـكرة الباطنية التي تكون أسـاس الطبيعـة. وهنا يصبح التحول مطلباً للفكرة وذلك لأن التطور ليس بشيء سوى آخرية للشيء نفسه altera-tion of sameولما كان الروح هو آخرية الطبيعة، كـان تطور الطبيعة يفضي بالضرورة إلى نسخـها لذاتها لكي تعـود الفكرة إلى ذاتها في الروح فتـثبت بذلك لنفسهـا أنها إيجـاب ذاتي أو سلبيـة مطلقـة، ومع أن الطبيـعة تتكون مـن سلسلة من المراحل التي تنشأ الواحدة منهـا عن الأخرى، فإنها مع ذلك تشكل كلا عضويـاً في ذاتها، وبعبارة

أدق فإن الحركة الـتي تتكون عبرها سلسلة مراحلها مـبنية من الفكرة وهي تضع ذاتها كـما هي مـوجودة على نحـو ضمني، أي أن الفكـرة تعبـر إلى نفسـها بالنشـوء عن مباشرتها وتخارجها الذي هو موتها.

وهي تفعل ذلك ـ من حـيث المبدأ ـ كي تتخـذ مظهر الكائن الحي ولتـرفع أيضاً هذه التعينية التي تكون فيها حيـاة فحسب. ولكي ترتقي بوجودها إلى مستوى وجود الروح، الذي هو حقيـقة الطبيعة والهـدف الجوهري لها Ultimate. والوجود الفعلي للفكرة. إنّ القـضاء على تخـارج الطبيـعة والذي هو مـوتها لا يكون إلا بإمـاتة هذا الموت نفسـه. وهذا الموت الثاني إنما هو في حقـيقته يقـظة للفكرة وإدراك ذاتي أعمق لذاتها يفضي بها إلى التحول من طبيعة إلى روح. وما يدل على تحقق هذا التحول هو أن الهـوية مع الكليـة، التي تحقـقت هنا، هي رفع للـتضـاد أو التـقابل الصـوري بين الفردية في فرديتهـا المباشرة وبين كليتها. إنها على أية حال ، مـوت الوجود الطبيعي، والذي لا يزيد عن كونه جـانباً واحداً، ولكـنه فضلاً عن ذلك الجـانب المجرد من هذا الرفع وعلى أية حـال ففي فكرة الحـياة الذاتية الفكـرة هي على نحو ضمـني الوجود المطلق في الذات للوجـود بالفعل، فـضلاً عن الكليـة العينية، ومن خـلال هذا الرفع لمباشرة حقيقتها reality فإن الذاتية تتطابق مع نفسها والتخارج الذاتي الأخير للطبيعة يكون مرفوعاً، بـحيث أن الفكرة، التي ليس لها في الطبيعة إلا وجـود ضمنى تصبح من أجل ذاتهـا، وبذلك تنتـقل الطبـيـعـة إلى حـقيـقـتـهـا، إلى ذاتيـة الفكرة، والتي موضوعـيتها ذاتها هي المباشـرة المرفوعة للفردية، أي الكلية العـينية، وعلى ذلك فإن الفكرة توضع باعتبارها تمتلك الحقيقة الـتي تتطابق معها. أي الفكرة باعتبارها وجوداً متـعيناً، وهذا هو الروح. ومع هذا التحـول الأخير، تحول الطـبيعة إلى روح، يتـحقق للطبيـعة كامل معنـاها لأن حقيقـة الطبيعـة روح، وهكذا نجح السلب الجدلي في أن يستخرج طبيعة من قلب (اللوغـوس) وفي أن يولد روحاً من قلب الطبيعة من خلال المراحل المتعـاقبة والمتطورة لنمو الفكـرة التي هي وسيلة الروح في التعبـير عن الذات وفي إحرازه لوعي ذاتي بذاته.

على أن اغتـراب (اللوغوس) في الطبـيعـة من خلال اغتـراب الفكرة فيـها. ثم عـودة الفكرة إلى ذاتها ـ بعـد قهـرها لغـربتهـا ـ على هيئـة روح، لا يعني أن الروح حدث متـأخر يأتي على أعقـاب حدث متقدم، بل الحـقيقة هي أن الروح مـاثل دوماً ومنذ البدء وأن جـملة الفعاليـات الفينومينولوجـية والأنطولوجيـة، التي تحددت من

خلالها طبيعة (اللوغوس)، ما هي في الحقيقة إلا فعاليات للروح ذاته، فالروح هو الافتراض المسبق الوحيد ليس فقط للوغوس والطبيعة، وإنما أيضاً للروح ذاته، وهذا يعني أن فعالية الروح هي الفعالية النهائية التي يستند إليها كل ما عداها، في حين أنها لا تستند إلا إلى ذاتها. وإذن فإن كل شيء يحدث داخل الروح وبواسطة الروح ذاته. وأما ما يستهدفه الروح من وراء كل هذه التحركات والمبادءات والفعاليات التي تبدأ منذ أن كان الروح لا يوجد إلا وجود البذرة أو الجرثومة، أي وجوداً بالقوة ، وحتى صيرورته آخر الأمر روحاً بالفعل، من خلال الفن والدين والفلسفة، فهو تحقيق الوعي الذاتي بالذات من خلال صيرورته قادراً على التعرف على ذاته في آخره أو في ضده. إن انقلاب الآخر إلى ذات أو التعرف على الذات في الآخر. وكأن الذات في بيتها، هو مطلب الوعي الذاتي فعلاً. وهذا الوعي الذاتي ، الذي يترجم الروح بواسطته عن نفسه لنفسه في شتى المستويات الأنطولوجية والابستمولوجية ـ وهي اللوغوس والطبيعة والروح ـ هو الفكرة .

2

إن الروح يظل في المؤخرة آمناً بعيداً عن التعرض لأي خطر، لأن الفكرة المبثوثة في العالم ـ في أرواح الناس وانفعالاتهم وعواطفهم ، وفي كل ما يخوضونه من حروب، وفي كل ما ينتجونه من فنون وآداب راقية وديانات سامية وفلسفات باقية ـ هي التي تخوض معركة الروح إذ يحصّل وعيه الذاتي بذاته من خلال المواجهات الكبرى بين البشر، ومن خلال الصدامات الشاملة بين الأمم، ومن خلال ما يبدعه البشر من صناعات وعلوم وفنون في أثناء استعدادهم لقضاء الواحد منهم على الآخر، أو على الأقل في أثناء استعداد الفرد والأمة للدفاع عن النفس في وجه أمة غازية تستهدف جعل الأمة المغزوة رهطاً من العبيد، أو جماعة تابعة محرومة من الإحساس الحقيقي بأن لها وعياً ذاتياً يخصها. ذلك أن الصراع الذي تخوضه الفكرة في سبيل تحصيل الوعي الذاتي للروح بذاته صراع جدى عماده المخاطرة بالحياة ذاتها. ولذا فإن الغلبة فيه تكتب دوماً لمن يمضي في الصراع إلى نهايته، للطرف الذي هو أعظم استعداداً لتقبل الموت ثمناً لوعي ذاتي مستقل يترجم عن نفسه بحرية للذات قد تكون تبعية الآخر. ولربما استرقاقه أحياناً، جزءاً لا يتجزأ منها والفكرة لا تنكص أبداً أمام خطر الموت، إنها على استعداد دوماً للمخاطرة بالحياة كي تحقق

أعظم قـدر من الحرية أو من الوعي الذاتي بالذات الذي يـستشـعر الروح من خـلاله الخلاص والرضى والمتعة الأبدية التي يحصلهـا من صيرورته قادراً على التعرف على ذاته في ضده أو في آخريته على وجه الإجمال. وهذه المخاطرة بالحياة منطقية بقدر ما هي تراجيـدية في آن معاً فهي منطقـية لأن مقولة الفكرة مـثلاً مفهـوم منطقي خالص ونقي تماماً من كل مـا ليس بنظري: غيـر أن هذه الصفة المنطقـية البادية هي مـحصلة لسلسلة طويلة من التناقضات والصراعات التي يمكن وصفها فعلاً بأنها تشكل مأساة الفكر البشري وتـترجم عن روحه الممزق، والفكرة كالفـكر ذاته، ذات طابع قصدي، ولذا فهي دائبـة السعي إلى تعمق ذاتها من أجل أن تحـصّل معرفة أصـدق عن ذاتها، وهذا ما يضطرها في كل مـرة إلى الانخراط في فعل مأساوي جـديد، لا ينفك بحال من الأحوال، عن الجدل ومتناقضاته. وإذ تتكثف سائر الكليات الأنطولوجية وتتوحد داخل المقولة الأخيرة في (علم المنطق)، وتقذف الفكرة بنفسها، وبصورة حرة، داخل الطبيعة فتـفقد نفسها، أو هي على الأقل تغترب عن نفـسها، وهي في الحالين تخاطر بوجودها وباسـتقلالـها، لأن انتشـارها في المكان والزمان ينطوي على تهـديد جدى باضمحلالهـا إذا ما عجزت عن استجمـاع ذاتها من الكثرة التي انتشرت فيهـا نتيجة لتخارج الفكرة في الطبيعة: «فبينما السـمة المميزة للفكرة المنطقية هي الوجود المباشر والبسيط داخل الذات، فإنها بالنسبة للطبـيعة التخارج الذاتي للفكرة. فالفكرة ـ وهي الوعي الذاتي للروح ـ تعبيـر متطور عن المدى الذي وصل إليه الروح في التعـبير عن نفـسه ووعـيـه بذاته، فالمنـطق ـ وإن كان هو العلم الـنظري الحقـيـقي الذي يضطلع بصياغـة المنهج الجدلي في أنقى صورة له، وما المنهج إلا التعـبير العقلاني عن طبـيعة الروح وحيـاته ـ فإن تحول الفكرة من المنطـق أو الأنطولوجيا ـ حـيث يكون وجودها وجوداً مباشراً لا فرق بينه وبين الذات لأن كل الوجود في هذه الحالة يكون موضوعاً داخل الذات نفسها ـ إلى الطبـيعة ـ حيث تنجح الفكرة في التعبير عـن نفسها خارج نفسهـا لأنها تتخارج إذ تنتشر في المكان ـ دليـل على أن الفكرة قد مضت خطوة إلى الامام في اكتساب قدرة أعظم وأصدق في التعبير عن الروح وهو يحقق وعيه الذاتي بذاته. على أن التـخارج الذاتي للفكـرة في الطبيـعة ـ أو فلسـفة الطبـيعـة ـ ليس إلا خطوة على هذا الدرب الطويل، درب الجلجثة: طريق الآلام الذي لا مندوحة للروح عن سلوكه إذا ما أراد التعرف على ذاته على حقيقتهـا. فالطبيعة ـ أو فلسفة الطبيعة ـ ليست إلا جـزءاً من حقيقـة الروح «أما تطور هذه الحقـيقة، فيـستكمل فقط بفلسـفة

الروح بأكملها» إذ إن الفكرة في فلسفة الروح تستعيد هيمنتها على ذاتها لأنها تقضي على ما لحق بهـا من اغتراب نتيـجة لتخارجـها في الطبيعـة. فإذا كانت الطبيـعة هي السلب الأول للفكرة وغـربة الفكرة عن ذاتها. فإن التـحول من الطبيـعة إلى الروح، والذي تنجح الفكرة في تحـقيـقه، هو السلب الثـاني أو سلب السلب الذي تسـتدمج الفكرة بفضله الآخرية أو الطبـيعة وتحولها إلى جزء لا يتجـزأ من الذات نفسها، وفي فلسفـة الروح يتحـول عمل الذات أو الفكرة ـ وهو سلب في جـوهره أو ضرب من التحقـق الفعلي للسلب ـ إلى ضرب من التمـوضع أو الموضعة أو إلى الفعـالية التي ينجح بمقتـضاها الروح في مـوضعة نفـسه وإذا كان كل هـذا النزاع أو الصراع الذي يتخـذ شكل سلب تاريخي متعين همـا إنما يقع في الروح وبالروح ومن أجل الروح، فهـذا يعني (أن الروح في حرب مع نفـسه وعليـه أن ينتصـر عليهـا بوصفهـا العقـبة الرئيـسيـة التي ينبـغي عليه أن يقـهرها. وهذا هـو الموضوع الأسـاسي الذي تضطلع فلسفة الروح ببسطه وبشرح شتى جوانبه المختلفة.

على أن هذا الانتصـار لا يتحقق للروح تحـققاً مـباشراً ، إذ الروح بطبـيعته غـير مسـتغن عن التوسط في إدراكـه لحقيقـته التي هي الوعي بالحرية، وإذا كـان التوسط المنطقي يستند إلى التناقض والتقابل الذي يكاد يبلغ حد المأساة وصولاً إلى التركيب، فإن التطور بالمثل فـي مجال الروح يتـسم هو الآخر بأنه (صراع قـاس لا متناه للروح مع نفسه، وهو في ذلك مناقض لـلتطور الطبيعي السلمي. إن ما يستـهدفه الروح هو التحقق بحقيقته وهي الوعي الذاتي بالحرية، وهذا يعني أن التوسط في مجال التاريخ ليس أقل أهمـيـة ولا ظهـوراً مما هو عليـه في المنطق: ذلك أن التطور أو التـقـدم في التاريخ ـ كالمنطق تمامـاً ـ مرهون هو الآخر بالتوسط أيضـاً ولكن إذا كان التوسط في المنطق يتـحـقق من خلال التنـاقض والتقـابل بين الحـدود، فإن فكـرة الروح وحيـاته تتحقق في التاريخ «بتوسط الوعي والإرادة» فالفعل الانساني في التاريخ ـ الذي هو حصيلة حيـة للوعي والإرادة اللذين يستهدفان الحرية الشخـصية، ولكن دهاء العقل يستخلص من رغـباتهما شيـئاً كلياً أشمل منهمـا هو حرية الروح بما هو كذلك ـ هو الذي يضطلع لكل عمليـات التوسط التي يتحقق من خلالهـا التقدم أو التطور الذي يفـضي آخر الأمـر إلى إحـراز الروح للوعي الذاتي بالحـرية. إن تناقض الإنسـان مع الطبيـعة من ناحـية وتناقض الإنسـان مع الإنسان من ناحـية أخرى، هو الـفعل الذي تتحقق من خلاله كل الوساطات الضـرورية التي تسمح للروح بالتقدم والتطور وبأن

ينشر من خلال هذه الوساطات كثرته في التاريخ أيضاً، إن الحاجة إلى التوسط في التاريخ الذي يكشف عن مضمون الروح ذاته والذي يترجم عن نفسه من خلال الفعل، راجع إلى أن الروح يكون بادئ الأمر لا يتمتع إلا بوجود طبيعي يتعين عليه تحطيمه ليستبدل به وجوداً روحياً بفضل الوساطات التي يترجم عنها الفعل من خلال ما يمتلكه الانسان من إرادة ووعي: فالروح يبدأ ببذرة لإمكانية لا متناهية، لكنها إمكانية فحسب، تشمل وجوده الجوهري في شكل غير متطور، بوصفه موضوعاً وهدفاً لا نصل إليه إلا في نتيجته، وهذه النتيجة هي تحققه الواقعي الكامل. ويبدو التقدم في الوجود الفعلي أنه سير من شيء ناقص إلى شيء أكثر كمالاً، لكن الناقص ينبغي أن لا نفهم فهماً مجرداً على أنه المفتقر إلى الكمال فحسب، وإنما على أنه شيء يتضمن نقيضه الصريح، أو ما يسمى بالكامل بوصفه بذرة أو دافعاً. وهكذا فإن الإمكان يشير نظرياً على الأقل إلى شيء يستهدف أن يصبح واقعياً بالفعل.

فالوجود العام للروح يتطابق مع كونه بذرة تنطوي على إمكانية لا متناهية تعبر عن الوجود الجوهري غير المتطور للروح. وهذا الهدف الذي يوجد وجوداً مباشراً أول الأمر في باطن الروح، يتعذر إدراكه أو تحقيقه، لأنه مباشر من ناحية، ولأن الوساطات الضرورية لم تتحقق بعد بحيث تكشف عنه إلى العلن من ناحية أخرى. ومع ذلك فإن هذا الوجود غير المتطور للروح، والذي يكون مباشراً أول الأمر، هو العلة الغائبة أو سلب السلب الذي يستمد الحركة كل إمكانها منه بعد استخلاص النقيض أو الأضداد المتعددة التي يتم حل التناقض أو التقابل بينها وبين المباشرة التي صدرت عنها في الحد الثالث الذي هو الغاية التي لا تكف عن التحقق. إن الإمكان الذي ينطوي عليه الروح، والذي هو أيضاً طريقة وجوده، هو كلية مباشرة لابد من تحطيمها بالكشف عما فيها من متناقضات وأضداد يسمح تفجيرها بدفع حركة الروح قدماً وباستخراج ممكناته الواحد بعد الآخر إلى أن تتحطم هذه الكلية المباشرة بفضل حركة متناقضاتها الباطنية. والتقابل الرئيسي أو التضاد الأساسي داخل هذه الكلية المباشرة قائم بين الناقص والكامل . فالناقص ينطوي على ذاته، أي هو ينطوي على النقيض بشكل أقل نقصاً ولكنه ليس بالكامل في ذاته ولأجل ذاته، أي هو ينطوي على النقص بشكل ما. وهكذا يستمر هذا الجدل داخل الروح من خلال السلب وسلب السلب إلى أن يصل الروح إلى وعيه الذاتي بالحرية عندما يتعرف على ذاته في أضداده ، أو عندما يستشعر الهيمنة على الذات في الآخر، أي عندما

يستشعر أن هذا العالم من صنعه هو، وأنه حصيلة لإرادته ولوعيه الذاتي بذاته. والتاريخ الكلي هو الذي يضطلع بعرض هذه الخبرة الروحية التي يتلخص مضمونها في الوعي بالحرية.

3

التاريخ العالمي خلاصة للتحققات العينية للسلب لأنه يبسط قصة الروح أمام الروح ذاته منذ أن كان كلاً جوهرياً لا تمايز فيه للجزئي والفردى إلى أن نجح الروح بنشاطه الخاص في دحض هذه الكلية الجوهرية وجرد من نفسه نوعا من الموجود الفردى الذي استشعر ضربا من الوعي بالذات جسده على هيئة مبدأ جمالي، ولم تلبث هذه الفردية الجمالية أن تعمقت فرديتها إلى أبعد نقطة ممكنة في أغوار الفردية ذاتها فنتج عن ذلك أن تحولت إلى ما يشبه الكلية المجردة بعدما استبدلت بنفسها صيغا قانونية مجردة اتخذت منها معيارا لحياتها الشخصية والعامة، أي قاعدة لها وغاية في آن معا؛ غير أن الروح قد نجح في المرحلة الأخيرة من تطور التاريخ العالمي في استعادة الكلية العينية، أو هو قد نجح على الأصح في ابتداعها حينما وحد بين الفردية الجمالية، بعدما تم اغناؤها بالذاتية المسيحية، وبين الكلية في صورتها المتطورة في مركب أسمى هو كلية عينية ماهيته ذاتية تهتدى إلى نفسها في كلية هي بطبيعتها البيت الذي تحيا فيه الفردية والذاتية دون أن تستشعر أي قيد خارجي تصطدم به حين تتفاعل مع هذه الكلية. إنها المصالحة النهائية بين الزماني والأبدى، وبين الذاتي والموضوعي، أو بين الطبيعيتين الإلهية والإنسانية وعند هذا الحد من التطور الذي ينجزه لنفسه يكون التاريخ العالمي قد وصل إلى نهايته، ويكون الروح قد بلغ نوعا من الوجود الأبدى، الوجود المثالي، الوجود الذي يتأمل فيه ذاته من حيث هو طاقة فكرية محضة، من حيث هو فن ودين وفلسفة، فهل يكون التاريخ بذلك أكتمل أو مات بصورة نهائية، أم أن الذي مات وانتهى شيء آخر غير التاريخ، وبالتالي كائن، غير الإنسان الذي ليس للروح أن يحقق أي شكل من أشكال الوجود إلا به ومن خلاله؟ تلك مسألة لا تصح مناقشتها والإجابة عليها إلا بعد الفراغ من بسط مفهوم التاريخ العالمي بسطا يسمح بالوقوف على ماهيته وعلى نطاقه وحدوده أيضاً.

إن ماهية التاريخ العالمي تكمن في ذلك المركب الفريد الذي يوحد بين العناصر الأساسية السلب، أي العنصر الإبستمولوجي والعنصر الأنطولوجي، وأخيراً عنصر

التحقـقات العينية الذي يوحد توحـيدا جدليا بين العناصر المنتـجة للسلب من خلال مفهـوم الحرية - وبالأحرى من خـلال فعل الحرية الذي هو فعـالية منتجة وواضـعة وليس عمـلا من أعمال التـأمل فحسب - هذا المفهـوم - أي مفهـوم الحرية- هو من الناحـيـة النظرية التـركيب الحـقـيقي بين الـروح والفكرة، لأن الحرية صـفـة للذات، والذات هي حقـيقة الروح والفكرة، ومن ثم فـإن الحرية هي حقيـقتها الجـدلية؛ ومن الناحية التطبـيقية فإن مـفهوم التغير - ومـا ينطوي عليه من مقولات فرعـية كالتطور والتقدم والتـجدد ـ ومفهـومي الأمة والدولة تعد جمـيعها ضربا من النمـو العيني أو التحقق الفـعلي لمفهوم الحرية في العالم؛ وإذا لم تكن الحرية تشـير في النهاية إلا إلى الذات ـ والسـياق هنا يدل عـلى الذات الكلية القـائمـة من وراء كل ذات جزئيـة - وكانت الذات تدل الروح على الروح الكلي الذي لا انفصـال له عن ماهيته، أي عن الحرية، لم يكن العـنصر الذي يتحـقق من خلاله التاريخ العـالمي إلا التحـقق الفعلي للروح في كامل باطنيـته وخارجـيته على حـد سواء. إن التاريخ العـالمي هو المحكمة التي يصدر فـيه الحكم بسـبب من كليتـه المطلقة، فالجـزئي ـ أي آلهة المنزل والمجـتمع المدني والأرواح القومـية في تحقـقها الـفعلي المنوع -Variegated ماثل فقط باعـتباره شيئاً مـثاليا asonlyideal كما أن حركة في هذا العنصـر هي ما تتجلى من خلاله هذه الحقيقة Fact فالكلّي هو حقيقة التاريخ العالمي، أي الروح الذي يتحقق تحققاً حراً من خلاله الجزئيات التي لا توجد إلا وجوداً مثالياً، أي وجود لا يخرج عن ملكية الروح أو عن ملكيـة الفكر والذهن الذي وجـود الأشيـاء جمـيعـها بالقـياس إليـه ليس إلا لحظات برفعها؛ إذ يطويهـا في باطن ذاته ويردها إلى الأصل الذي صدرت عنه كلما عاد الروح إلى ذاته في نهاية كل تخارج أو تحقق فعلي له خارج ذاته. ولما لم يكن ثمة شيء خارج الروح، لم يكن الروح يحقق ذاته إلا داخل ذاته بقـوة السلب اللامتناهية أو بفعل الطاقة الذاتية التي يمتلكها على رفع أحواله المتعـاقبة واستدماجها بلا انقطاع في صميم ذاته الحرة. ولما كان من المتعذر وجود الحرية منفصلة عن العقل وكان عقلا بالفعـل، وكان العقل مـوجودا صـراحة بالنسبـة لذاته في الروح منفصلة عـن العقل وكان الروح عـقلا بالفـعل، وكان العـقل موجـودا صراحـة بالنسبـة لذاته في الروح بوصفـه معرفـة، فإن التاريخ العـالمي هو التطور الضروري للحظات الـعقل وللوعي الذاتي والحـرية والروح عن مفـهوم حـرية الروح فـحسب. وهذا التطور هو التـأويل والتـحـقق الفعـلي للروح الكلي وهذا يعني أن التـاريخ العـالمي ليس حكمـا للقـوة

المحضة، أي الضرورة المجردة وغير العاقلة لقدر أعلى وهذا يرجع لكونه معقولا ولا مفهوما نتيجة لكونه تحـققا للعقل الذي يمثل الفعالية الماهوية للروح إذ يكشف الروح عن نفسه بوصـفه معرفة، وبخـاصة بوصفه معـرفة للذات فالروح في صميـمه عقل بالفعل، والعقل على وعي بوجوده الذاتي الصريح في الروح بوصفه معرفة، وربما أن التاريخ العالمي هو قبل كل شيء تاريخ للروح، فإن هذا التاريخ لا يعود سوى التطور الضروري، للحظات العقل أو للحظـات الوعي الذاتي وحرية الروح. وما تطور هذه اللحظات جميعها عن مـفهوم حرية الروح إلا(التأويل) أي الفهم والفض والكشف والتعبير عن الروح الكلي، هذا الفـهم أو التأويل الذي يبلغ ذروته في التحقق الفعلي الروح الكلي. ذلك أن الجدل لا يعـرف الفصل بين المعرفـة والعمل ولذا فإن المعـرفة وجود مثلما أن الوجود ذات، ومن هنا فإن ماهيـة الشيء هي تاريخه، مثلما أن ماهية الموجود لا تخرج عن فـعله الذي يضطلع هو ذاته فيه بإنتاج ماهيتـه الذاتية. ولذا فإن تاريخ الروح هو فـعله الخـاص Its own act والروح ليس إلا مـا يعـمل، وعـمله أن يجعل من ذاته موضوعا لوعيه.

وعـمل الروح في التـاريخ هو أن يحـرز الوعي بذاتـه من حـيث هو روح، وأن يعرف ذاته من خـلال تأويله لذاته بذاته. وهذه المعرفـة هي وجوده ومـبدؤه، واكتـمال المعـرفة في إحـدى المراحل هو في الوقت نفـسـه دحض لتلك المرحلة وتحـوله له إلى مرحلة أسمى من سابقتـها. وبصيغة مجردة، أن الروح العارفة بهـذه المعرفة مجددا أو العـائد إلى ذاته من دحـضه للمـرحلة الأدنى من المعـرفـة هو روح المرحلة الأعلى من تلك التي كان الـروح عندها في معرفـته السابقـة هذه هي الخبرة الفـينومينولوجـية أو الإبستمولوجية التي ينخرط الروح فيهـا بالعمل فلا يلبث أن يكتشف أن العمل معرفة أو هو على الأقـل يؤدي إليـهـا. وإذا كـان عـمل الروح هـو صناعـة للـتـاريخ - أو استحـداثه للعمران بكل ما في الكلمـة من معنى - فإن المعرفـة ليست إلا علم الروح بأنه هو الذي ينتج هذا العمـران من ناحية، وبأن مـاهيته قائمـة في وعيه بأن ما ينتـجه ليس إلا ذاته. وهذا هو الوعي الذاتي الذي هو الشـرط الجوهري لكل عـمران، ولكل معرفة على حد سـواء. فعمل الروح معرفة مثلما أن معـرفته عمل. وإذا كان الروح - على مـستوى الوعي الإنـساني في الخبـرة الإبستـمولوجـية ينتج السلب فـي كل مرة استطاع أن يرفـع متناقضـات مرحلة معـرفيـة بأكملها وتقـدم، على سبـيل المثال، من الوعي إلى الذاتي إلى العـقل، فإن الروح الكلي يمر بتـجربة مماثلة في التـاريخ العالمي.

وبما أن الروح يتخذ من ذاته موضوعا لذاته - أي أن الوعي الذاتي هو الركيزة الأساسية في حياة الروح - فإن التاريخ - وهو تاريخ الروح بالدرجة الأولى هو الإهاب الذي ينتج فيه الروح ذاته ويتعرف فيه على ذاته أيضاً، فإنتاج الروح لذاته ما هو إلا المعرفة بذاته، لأن العمل الحق هو الذي يفضي آخر الأمر إلى جعل الذات موضوعا لذاتها. وقدرة الروح على معرفة ذاته هي وعي بما عمل، ولذا فإن التداخل بين المعرفة والعمل، أو بين العلم والممارسة، هو الطابع المميز لكل تفكير جدلي أصيل. فالوعي هو الذي يدفع بالذات إلى ما وراء ذاتها، وهذا الوعي ليس تأمليا فحسب لأنه ينطوي على الفعل أو العمل، على تلك المقاومة التي تلقاها الذات حين لا تتعرف على ذاتها في موضوعها في المستوى الوصفي أو السلبي للمعرفة، المعرفة القائمة على التلقي والإذعان للمعطى، فلا تجد بداً من تغييره أول الأمر ثم تدميره، وأخيراً سلب هويته الغائبة سلبا تاما تمهيدا لخلع هوية الذات عليه، أي منحه القيمة والوجود. وفي الوقت الذي تنجح فيه الذات بالنفاذ إلى موضوعها إذ تلحقه بهويتها الذاتية تكون قد تعرفت على موضوعها، او بالأحرى تكون قد تعرفت على ذاتها فيه وفي الوقت نفسه تكون قد نسخته ومضت إلى ما ورائه. فالمعرفة فعل وليس تأملا فحسب، وهي أيضاً تقدم بالذات وبالموضوع المعروف من حال للذات إلى حال أسمى من سابقه. وهذا هو على وجه الحصر جوهر ما يحققه الروح الكلي في التاريخ العالمي أيضاً. وكون المعرفة لا تنفصل عن الفعل، من وجهة النظر الجدلية، أمر يميز الجدل عن سائر الفلسفات التي تكتفي بالنظر إلى المعرفة على أنها وصف للمعطى واستسلام له آخر الأمر. إن الارتباط الذي يقيمه الجدل بين المعرفة والفعل هو الذي يسمح بالوقوف على ما للعنصر المعرفي من دور حاسم في تطور عملية السلب داخل التاريخ، ذلك أن اكتشاف الوعي للمتناقضات هو (فعل رفعها) مثلما أن فعل رفع المتناقضات هو (الوعي بالمسافة التي ما تزال تفصل الوعي عن حقيقته). أما العنصر الأنطولوجي في التاريخ العالمي، فيكشف عن نفسه من خلال تلك الكلية الجوهرية التي تستند إليها الأمة في قيامها، والتي لا تكف عن التخصص والتعين بشكل متساوق مع تطور الأمة وتحولها من طور إلى آخر عبر الصيرورة الروحية الشاملة لهذه الأمة. على أن العنصر الأنطولوجي لا يكون كلية جوهرية إلا في عمومه، أي من حيث هو مبدأ أو بذرة عامة تخرج منها الممكنات من حيز القوة إلى حيز الفعل غير أن هذه الكلية الجوهرية أو البذرة العامة عندما تكون أساسا لأمة بعينها، فإنها تستحيل

إلى مبـدأ جزئي متعين تسـتمد منه هذه الأمـة خصوصيـتها وما يميـزها عن سواها من الأمم، وتقوم في هذه الحالة بدور المبدأ الطبيعي والروحي الذي يفسر حياة هذه الأمة، أو الذي لا سبيل وتطور الروحي والمادي لها أو لغيرها من الامم إلا بالاستناد إلى هذا المبدأ عينه. على أن هذه الكلية الجوهرية، التي تستحيل إلى مبدأ متعين وجزئي وعندما يكون الأمر مـتعلقاً بأمة مـحددة ما هي إلا لحظة جزئيـة ـ ولكنها ماهوية ـ في مـسيرة العمل الكلي للروح العـالمية : «ففي مـسيرة هذه العمل، عـمل الروح العلمي، تنهض الدول والأمم والأفراد مدفوعة بمبدئها المتـعين الجزئي الذي يجد تأويله وتحققه الفعلي في دسـاتيرها وفي المسـتوى الكلي لحـياتهـا ووضعـها، وبينمـا يكون وعيـها مـحدداً بدساتيـرها ومستواها الكلـي وتكون مستغـرقة في مصالحـها الدنيوية فـإنها تكون في استـمرار أدوات غيـر واعية للروح العـالمي الذي يفعل من خلالهـا فضلاً عن كـونها أعضاء له وبينما تضمحل الأشكال التي تتخذها، فإن الروح المطلق يتهيأ وينجز انتقاله إلى مرحلتـه اللاحقة والأشد علواً». ولو صح الـقول أن العنصر الأبستـمولوجي في السلب يحيا من خـلال انغماس الوعي في المتناقضات وأخيـراً من خلال قدرته على رفع هذه المتناقضات بالمضي إلى ما ورائها والانغماس في غيرها، فإنما يصح قوله عن العنصر الانطولوجي في الـسلب، والذي يتخذ في ظهـوره شكل مبدأ جزئي مـتعين، هو انه ذلك التناقض المعين أو تلك القوى أو الطاقة الجدلية التي يضطلع باطلها بتعيين هوية الأمة الذاتـية بالنسبـة لتلك الأمة التي تسـتند في وجودها إلى هذا المبـدأ الجزئي المتعين، بينما يكشف ظاهرها أو تجلياتهـا إلى العلن عن الكثرة التي تنطوي عليها هذه القوة علماً بأن الكثرة هي التـعبير الصادق عن الوحدة في حين أن الوحدة هي التـعبير الزائف عن نفســها إذا لم تنجح في نشر كثـرتها أو تحويل ممكناتها من الوجـود بالقوة إلى الوجود بالفعل. على أن التحليل الجدلـي يحيل هذا المبدأ الجزئي المتعين إلى كلي ويرقب حـركة انقـسامـه على ذاته وحركـة عودته إلى ذاته من خـلال التركـيب وفي النهـاية لا بد لصيـروة حيـاته من أن تبلغ ذروتهـا، وعند هذا الحد من التطور البـاطني لهذا المبـدأ، والذي لا يكف عن التجلي في الخارج في مـجمل تاريخ الأمة يفـقد هذا المبدأ حيويته أو ما فيه من دافع حيوي خلاق ويكف عن أن يكون مبدأ إبداعياً يستطيع إنتاج التطور والتـقدم والتجدد فيـسقط وينهار، وبسقـوطه وانهياره تسقط أمـة وتنهار ثقافة وتطرد جميع منجزاتها إلى الذاكرة بغير أن يستبقى المبدأ الجديد الذي يخرج من قلب المبدأ القديم إلى الجـوانب التي ما تزال فعالة وحيّـة في ذلك المبدأ القديم، ولكن

بعد أن يعيد إنتاجها ويخلع عليها هويةالمبدأ الجزئي الجديد الذي سيسود بدوره إلى حين. إن قصة حياة الروح هي قصة التاريخ العالمي، وماهية التاريخ العالمي قائمة في تلك (السلوب) المتعاقبة والمتداخلة التي كانت قادرة دوما على إبقاء الروح حيا ومتطورا ومتقدما ومتجددا. ولئن لم يكن السلب إلا المتناقضات والوعي بها - أي الانطولوجيا والإبسستمولوجيا على التعاقب - فإن التحقق العيني للسلب من خلال التاريخ العالمي قد اجتاز أربع مراحل أساسية في كل منها تكثف عدد ضخم جداً من المبادئ الجزئية والمتعينة التي استند إلى كل منها أمة في قيامها وتقدمها. وكل مرحلة من هذه المراحل الأربعة أو كل عصر من هذه العصور الأربعة قد انطوى على جملة من المبادئ الجزئية والمتعينة المشتقة من مصدر واحد، والتي شكلت في مجموعها عصراً، أو بالأحرى روحا لعصر بأكمله لا تفسر هذه المبادئ إلا به مثلما أنه هو لا يفسر إلا بها أيضاً. فالعصور الأربعة أرواح ساد كل منها في حقبة بعينها فجاءت كل حقبة مطبوعة بطابع روح عصر بعينه قد سيطرت فيه على الإنسانية - أو على الأمم الفعّالة في ذلك العصر أو تلك الحقبة - مجموعة من الأفكار والرؤى والتصور هي بمنزلة الذات من مجموع ما أنتجته من عمران أو ما أبدعته من حضارة مادية وقيم روحية ومبتدعات مثالية قد تم التعبير عنها في فنون تلك الأمم وأديانها وفلسفاتها. فالأمم الشرقية مثلا قد قامت على مبدأ مشترك يجمع فيها بينها. ولذا شكلت بمجموعها عصرا محدد المعالم واضح القسمات. وهذا المبدأ بمنزلة الذات من العصر بجمله. غير أن هذا المبدأ المشترك على إطلاعه هو كلية جوهرية قد تخصصت في كل أمة فاتخذت شكل مبدأ جزئي متعين ميز الأمم عن بعضها داخل الواحد - وهذا هو التعين الذي ينتج التمايز والتناقض - بينما حافظت الكلية على الوحدة والاستمرارية، أو على الهوية المشتركة لروح هذا العصر، الهوية التي تسمح بوصف عدد من الأمم أو الثقافات بأنها تنتمي إلى أصل واحد او إلى مبدأ واحد هو (الشرق) على سبيل المثال. على أن بعض التصحيح هنا قد يكون ضروريا في صياغة الأفكار السابقة: ذلك أن الحقبة الممتدة من الإمبراطورية الصينية حتى مصر وفارس حقبة متطاولة في الزمان وتغطي رقعة شاسعة في المكان وعلى الرغم من أن ثمة مفهوما واحداً أو ذاتا واحدة تغلغل فيها جميعا، فإن هذه الحقبة غنية ومتنوعة إلى الحد الذي لا تكاد كلمة (العصر) معه تقول ماهيتها.

4

إن كلمة(العالم) هـي الوصف الأكثر ملاءمة لمراحل التـاريخ العالمي الأربع التي تبسطها (فلسفـة الحق) باعتبارها المراحل الأساسية لـتاريخ العالم. أو بالأحرى تاريخ الروح الكلي. وفلسـفة الحق ذاتـها تسـير على هذا المنـهج عندما تقـرر أن الصيـرورة الروحـية الشـاملة قد مـرت في أربعـة عوالم أسـاسيـة هي العـالم الشرقي، والعـالم اليونانـي، والعالم الروماني، والعـالم الجرمـاني، وكل ما قـيل عن العلاقة بين الـكلية والتعين، أو الهوية والتـمايز داخل العالم الشرقي ينطبق على العـوالم الثلاثة الأخرى دون استثناء. وتطور الروح في التاريخ العالمي صورة لانطباق المنهج الجدلي على أحد موضـوعاته الأساسـية وهو التـاريخ، وبالأحرى هو صورة لانطبـاق الروح على ذاته طالما أن المنهج ليس إلا الحيـاة الباطنية للروح الذي ينتج مضـمونه، بحركتـه الخاصة، عندمـا تبلغ هذه الحيـاة حدا مـعينا من تطـورها عندها يتحـول الكم إلى كيف تحـولا مفاجئا، مثلما تستخـرج الصورة – وهي المنهج ذاته – مضمونها من ذاتها، وبالأحرى إنها تنكر ذاتها فتستحيل هي ذاتها إلى مضمون لذاتها وكما ان المنهج الجدلي يسير من الكلية إلى الجزئية إلى الفردية، او من الجوهرية إلى الذاتية على الإجمال، كذلك أيضاً فإن الروح في التـاريخ العالمي يتبع إيقـاعا مماثلا في تطوره، أي من الكليـة والجوهرية إلى الذاتية والفـردية استناداً إلى مبـدأ السلب الذي يتمتع بتطبـيق شامل داخل النسق الجدلي بأكـمله. وإذ ينخرط الروح في إنتـاجه لذاته أو في وضـعه لوجـوده من خلال خلقـه لذاته داخل التاريخ العـالمي، فإن الروح في تجليـه الأول يتخـذ كمبـدأ له شكل الروح الجوهري، أي شكل الهوية التي تكون الفرديـة مستغرقة فيها، في مـاهيتها وفي مزاعمها التي لا تكون إدراكا صريحا أما المبدأ الثاني، فهذا هو الروح الجوهري المفعم بالمعرفـة بحيث يكون الـروح في آن معا المضـمون الإيجـابي والمحتـوى الخاص بذاته وكذلك الوعي الذاتي awareness- self الفرد الـذي هو الصورة الحيـة للروح. وهذا المبدأ هو الفردية الأخلاقية بوصفها جمالية as beauty. وأما المبدأ الثالث، فهو التعمق الباطني لهـذا الوعي الذاتي الفردي وللمعـرفة حتى يصل إلى الكليـة المجردة ومن ثم إلى التعارض اللامتنـاهي مع العالم الموضوعي الذي يصبح من خلال العمليـة نفسها روحاً مهجورا. أمـا مبدأ التجسد الرابع، فيتمثـل في الرجوع من هذا التعارض بحيث يتلقى الروح في حيـاته الباطنية حقـيقته ومـاهيته العـينية، بينما يكون في الموضـوعية مهيمناً على ذاته ومتصالحا معها وهكذا فإن الروح المرتد إلى الجوهرية التي بدأ بها هو

الروح الذي عاد من التعارض اللامتناهي والذي ينتج حقيقته ويعرفها بوصفها فكرا وبوصفها عالما من القوانين الفعلية وواضح من هذا المسار أن ثمة نزاعا أساسيا يخوضه الروح ضد نفسه لا يستهدف من ورائه إلا إحراز الوعي بالذات من ناحية، وقهر الآخرية أو الموضوعية التي يضعها الروح بنفسه لينمو عليها حين يؤكد ذاتيته اللامتناهية في مقابلها من ناحية أخرى. وما عوالم الروح الأربعة - أو رجوعه إلى ذاته - إلا درجات لوعي الروح بذاته تبدأ عند الجوهرية المطلقة وتنتهي بأسمى درجة للذاتية بوسع الروح أن يبلغها، وهي ضرب من الذاتية المطلقة التي تنتفى في مقابلها كل فعالية للآخرية لأن الروح يكون قد عقل كل لا معقوليتها فأحالها بذلك إلى بعد حقيقي لذاته لها أي استقلال أو قيام بالذات في مقابله. فتنامى السلب هنا. الذي يتجلى من خلال قدرة الروح على الانتقال من عالم إلى عالم آخر تكون فيه الذاتية أعمق وأوضح، هو الشاهد على أن الروح قد تحول من مستوى إلى مستوى أعمق للوعي الذاتي من ناحية، وهو الشاهد، من ناحية أخرى، على الارتباط الصميمي بين الوعي الذاتي والسلب. وفي العالم الأول - العالم الشرقي - يكون الروح كلية جوهرية لا تمايز فيه للفردي من الكلي إلا تمايزا عرضيا لو نظر إلى هذه الكلية ذاتها على أنها هوية، فإن الفرديةتكون مستغرقة في ماهيتها دون أن يكون بوسع المرء العثور على أي شكل من أشكال الاغتراب بين الفردية وماهيتها بحيث تفقد تعددية التعبير عن الوحدة، وبحيث لا تعبر الوحدة عن ذاتها إلا تعبيرا ناقصا، لأن الوحدة تعبر عن نفسها هنا بالوحدة ذاتها. هذا الحذف للتناقض، أو على الأقل هذا التجاهل له، هو الذي يؤدي مباشرة إلى حذف كل سلبية من العالم عندما ينظر على هذا النحو، وهو الذي ينتج هذه الكلية الجوهرية التي هي إيجاب في صميمها، وإن كانت السلبية قائمة في باطنها على نحو ضمني، وهو الذي ينتج هذه الرؤية الأولى إلى العالم ويجعل منها رؤية جوهرية خالية من التمايز الباطني ومن ثم لم تكن تصدر إلا في الجماعات التي تحكم حكما أبويا أو بطرياركيا ووفقاً، لهذه الرؤية، فإن الصورة الدنيوية للحكومة تكون صورة إلهية، كما أن الحاكم نفسه يكون هو الكاهن الأعظم أو الإله نفسه، وأما الدستور والتشريع فيكونان في الوقت نفسه ديناً، كما تكون الأوامر الدينية والأخلاقية بالأحرى استخدامهما - أوامر طبيعية وقوانين وضعية. وفي بهاء هذا العالم - ككل - تضيّع الشخصية الفردية حقوقها وتضمحل. أما عالم الطبيعة الخارجي، فيكون إما إلهياً على نحو مباشرة أو تجليا للإله نفسه gods orna-

ment، كما يكون تاريخ الواقع المتحقق بالفعل شعرا فالطاغية الشرقي – الذي هو أب في الوقت نفسه – يجمع في شخصه بين صفات الإله والكاهن والحاكم، كما أن القانون إلهي على المرء أن يحدد ما إذا كان قانونا إلهياً أو شريعة وضعية نظرا لأن مصدره ألهي، في حين أن تطبيقه إنساني. وفي إهاب هذا العالم الذي تسيطر عليه كائنات إلهية تتقمص صور البشر وقوانينهم، فإن الشخصية الإنسانية والفردية البشرية تكون محرومة من الإحساس بذاتها فتضيع حقوقها بسبب انعدام وعيها الذاتي بذاتها الذي ينتهي بها إلى الاضمحلال في الكلية الجوهرية للعالم الشرقي الذي تستحيل عنده الطبيعة ذاتها إلى محل تحل فيه القوى الالهية في (الضياء) أولاً، في (النبات) ثانيا، وفي (الحيوان) ثالثا، وأخيراً في (الطبيعة التي طوعها الإنسان الصانع) بكلتا يديه في المنحوتات والمعابد والتماثيل التي جعل الإنسان منها موضوعا لتقديسه ولكن الوعي الذاتي مع ذلك شق له طريقا من قلب هذه الكلية الجوهرية فأحرز الروح لنفسه بذلك نوعا من الوجود الفردي المستقل في مقابل كلية الروح وجوهريته. ولما كان الوعي الذاتي الفردي هو الصورة الحية للروح، فهذا يعني أن الروح قد أخضع نفسه للسلب، ومن ثم فقد أبدع من التوازن بين المضمون الإيجابي للروح وبين الوعي الذاتي الفردي، وهذا المبدأ الجديد – مبدأ العالم اليوناني – الذي انبثق على هذا النحو هو الفردية الأخلاقية بوصفها جمالاً، وإن لم يكن بعد قد استقل بذاته تماماً، لأنه ما يزال قائماً داخل ضرب من الوجود المثالي، داخل «هذا العالم اليوناني المستحوذ على الوحدة الجوهرية بين المتناهي واللامتناهي في صورة خلفية غامضة مكبوتة في الأعماق المظلمة للذاكرة، وفي الكهوف Gave والصورة التقليدية. وهذه الخلفية التي تولد أيضاً عن الروح – الذي يتمايز هو نفسه إلى ذهنية فردية – تظهر إلى ضياء المعرفة ويتم تعديلها، وتحويرها إلى جمال وإلى حياة أخلاقية حرة غير مضطربة. وفي عالم كهذا ينبثق مبدأ الفردية الشخصية، وإن كان ما يزال بعد غير منطو داخل ذاتهself-enclosed-self بل محفوظا في وحدته المثالية. وما يترتب على ذلك هو أن الكل ينقسم إلى مجموعة من الأرواح القومية الخاصة. وأما القرار الأعلى، فلا ينسب إلى ذاتية الوعي الذاتي المستقل بصورة صريحة، وإنما إلى سلطة تعلوه وتوجد خارجه؛ ومن ناحية أخرى فإن الإرضاء المطلوب لحاجات الجزئية لا يكون قائما بعد في دائرة الحرية بل يكون مدفوعا به على وجه الحصر، إلى طبقة من العبيد. إن خروج هذه الفردية من قلب تلك الكلية الجوهرية لا يعني أن الفردية

اليونانيـة قد كانت فردية شـاعرة بذاتها ومـستقلة بمصـالحها، بل إن الفرد في المجـتمع اليوناني ظل ينظر إلـى نفسه بطريقة تـقربه من الكل أكثر ممـا تنأى به عنه، ولذا كانت تلك الفـردية الجـمــاعـيـة أخـلاقـيـة بالدرجـة الأولى تجـمع في ذاتهـا بـين المتناهي واللامتناهي، وإن كـان هذا الجمع قد اتخذ صـورة لاشعورية وغامـضة، ولذا لم يكن القـرار النهائي قـراراً للفرد بل لسلطة تعـلوه وتتجـاوزه هي المصلحة العليـا للكل لا مصلحة فـرديته هو. ومع ذلك فإن هذه الفردية الأخلاقـية الجمالية المتوازنة قـد شابها انقسام النـاس إلى أحرار وعبيد اضطلـعوا بإنتاج ما هو ضروري لحـرية الأحرار، في حين أن الأحرار استـهلكوا حرية عبيدهم. على أن المبـدأ الجمالي للحياة اليـونانية قد تطور إلى حد تجـاوز نفسه أو سلبهـا عندما وضع الوعي اليوناني من الكومـيديا الذي سخـر فيه الإنسان من الآلهـة ومن الأفكار ذات الطابع الاجتمـاعي التي توحد الناس بعضهم ببعض وتسـمو فوق أنانياتهم الخاصة، فإنهـا بذلك التوازن الرائع بين الفردية والجماعية داخل مدينة الدولة، هذا التوازن الذي تم التعبير عنه من خلال مبدأ جمالي أخلاقي عندما خلع الفرد على نفـسه قيمة الكلي، وعندما أضفى على الجـماعي قيمة جزئية، فأصبح الفـرد نتيجة لذلك هو المركز الذي تتم لمصلحته سائـر العملية الروحية والمادية داخل الكل، فتم بذلك سلب المبـدأ الذي استندت إليه الحياة اليـونانية، وظهر مبـدأ جديد للحيـاة هو (الفردية المجردة) التي بلـغت حدها الأقصى من التـجريد في شخص الإمـبراطور الروماني أو سـيد العالم. وبذلك سلب الروح مـرحلة كاملة من حياته عندمـا تحول من العالم اليوناني إلى العالم الرومـاني. إن تحول الروح من العالم اليوناني إلى العـالم الروماني هو في حقـيقتـه تحول للوعي الذاتي -وهو الطاقة الحـية للروح - من وعي ذاتـي كلي إلى وعي ذاتي جـزئي يضع نفـسـه فـي مـقـابل الكليـة الروحية للعـالم بأكمله. إن تعمق الوعي الذاتي الفردي اليـوناني لنفسه - هذا الوعي الذي وجد نفسه وجها لوجه مع الآلهـة حتى وصل إلى الكلية المجردة وإلى التعارض اللامـتناهي مع العـالم الموضـوعي، الذي أضـحى من وجـهـة نظر هذا الوعي روحـا مهـجورا بعدمـا خلع هذا الوعي الذاتي الفردي الكـلية على ذاته فلم يعد لـلعالم في مـقابله إلا قـيمـة شيء يمتلك، وبالأحـرى يستـعـمل، من قبل هذا الفـرد أو ذاك، أو لمصلحته هو دون سواه من الآخرين - هو الذي أنتج المبدأ الروحي الذي استندت إليه الحياة في العالم الروماني، أي مبـدأ الفردية المجردة، وذلك عندما تحقق في هذا العالم التمايز بين الأشـياء حتى نهايته، كـما أن الحياة الأخلاقـية تتمزق تمزقاً لامـتناهياً حتى

النقاط القصوى للوعي الذاتي الجزئي للأشخـاص من ناحية، وحتى الكلية المجردة من ناحية أخـرى. وهذا التعارض يتخذ صـورة نزاع بين الحدس الجوهري للأرستـقراطية وبين مبـدأ الشخـصية الحـرة في صورة الديمقـراطية. وينمـو هذا التعـارض، فإن أول هذين الخصـمين يتطور إلى خرافـة وإلى سلطة Power فظة لا تبـتغي إلا ذاتها، بيـنما يزداد الثـاني فساداً إلى أن يـغرق في العامـة. وأخيـرا ينحل الكل ويحل البـلاء العام وتتحطم الحـياة الأخلاقية. وأمـا الأبطال القوميون، فـإنهم ينحلون ويموتون في وحدة البانثيون. كما يرتد جميع الأشـخاص إلى مستوى الأشخاص الخاصين Private وكل منهم يتـساوى مع الآخـر من خلال اسـتحـواذهم على حقـوق صورية، وأمـا الرابطة الوحيدة فيما بينهم، فهي الإرادة الذاتيـة التعسفية المجردة-Abstrtract insaliable self will

فإذا كـان الصراع الأساسي في العالم اليـوناني قد كان قـائما بين الوعي الذاتي والكلية الروحية الجوهرية، فإن اضمحـلال أهمية هذه الكلية هو الذي سمح بالانتقال من العـالم اليوناني إلى العـالم الرومـاني هذا العالم الذي لـم تشغل فـيه هذه الكليـة الروحية أو الجوهرية إلا مكانة ثانوية، وبالتالي لم يكن التعبير عن السلب ، داخل هذا العالم، يتم من خلال نزاع الفرد مع المجتـمع ، بل من خلال نزاع الفرد مع الفرد الذي اتخـذ صـورة صـراع بين الأشـراف والنبـلاء الذين اسـتحـوذوا على السـلطة فكانوا الأرستقراطية الحاكمة، وبين العامة والعبيد الذين دافعوا عن أنفسهم من خلال الدفاع عن الديمقراطيـة وما أسفـر عنه هذا النزاع بين الفريقين هو حلول البـلاء العام وتحطيم الأخلاقـية الذي تمثل في اخـتزال الأفراد إلى أفـراد خاصين أو جـزئيين متـساوين في الحقـوق تسـاويا صوريا لا مـضمـون له فنشأ عن ذلك أن كـانت العلاقـة بين هؤلاء الأفـراد تمثل رابطة تعـسـفيـة جـائرة ومـجـردة. هذه الرابطة المجـردة والظالمة، أو هذا الاعتساف هو الكلية أو العـالم الموضوعي في مقابل فردية الوعي الذاتي. وبين هذين الحدين نزاع يتعذر فـيه على أحد الطرفين أن يتعرف على نفسه أو أن يهـتدي إليها في الآخر، وبذلك تنحل الكلية الروحية للمجتمع وينهار المبدأ الذي قامت عليه الحياة في هذا العـالم، وبذلك يتم التـحول مـن العالم الرومـاني إلى العـالم الجـرماني بصـورة نهائية.

وعند هذا الحد من تطور الروح يبلغ السلب النقطة القـصوى له عندما يعود الوعي الذاتي للروح من التـعـارض اللامـتناهي الذي كان يمـزقه داخل العـالم الرومـاني إلى الجوهرية التي انطـلق منها - ولكن في صورتهـا المرفوعة - تلك الجـوهرية التي تركب

بين حياته الباطنية، التي تشتمل على حقيقته وماهيته العينية، وبين الموضوعية التي يكون فيهـا مهيمناً على ذاته ومتـصالحا معها. وهذا الارتداء للـروح إلى الجوهرية التي بدأ بها هو الذي يولد حقـيقة الروح من حيث أن هذه الحـقيقة هي فكر من ناحـية، ومن حيث أنها عالم من القوانين الفعليـة من ناحية أخرى. هذا الارتداد إلى الجوهرية الذي يؤلف بين الفكر والموضـوعيـة، أو بين الذات والجـوهر - والذي كف فيـه عن أن يكون لأي عنصـر دور في تكوين حـقيـقـة الروح خلال الروح ذاته قـد ارتقى بالروح إلى وحـدة خصـبة لا انفصـال فيها بين الفكـر وبين القوانين الفعليـة للعالم بعدمـا أصبح الفكر- وبتلقائيته الحرة - ينتج موضوعه الذي هو ذاته وفق قوانين العالم الفعلية التي ما هي إلا النمو والاستمـرار الحي للفكر إذ يتخارج أو يشرع في نشر كثرتـه الضمنية في عالم من الوقائع الفعلية التي لا قانون لها غير قانون الفكر ذاته. هذه الوحدة الحية والإبداعية بين الفكر وموضوعـه هي الجوهرية التي كان الروح يستـهدف تحقيقـها منذ اللحظة الأولى لنشاطه عندما بدأ في العالم الشرقي بذرة كليـة لا تمايز فيها بين الكلي والفردي، ولكنه الآن يحققها لنفسه مكتملة تمامـاً. وإذ يحقق الروح هذا الهدف لنفسه، فإن مبدأ السلب يوشك أن يكون قد اسـتنفد تماماً وحقق جـميع أغراضه، وعندئذ تنقلـب حياة الروح - وفقا لذلك - إلى ضـرب من الإيجاب الذي يجعل التقدم الـتاريخي، أي تجاوز النقطة التي بلغـهـا الروح، موضع سـؤال جـدي ذلك لأن الروح يكون هنا مـرتداً إلى ذاته في أقصـى درجة لسلبـيته المـطلقة. وهذه هي نقطة التـحول، فـالروح ينبثق من هذه الحـالة ويدرك الإيجاب Positivity اللامتناهي لطابعـه الباطني هذا، أي أنه يدرك مبـدأ وحدة الطبيعيتين الإلهية والإنسانية، المصالحة بين الحقيـقة الموضوعية والحرية بوصفها الحقيقة، وبين الحرية البادية في الوعي الذاتي والذاتيـة، المصالحة داخل تحقيق مبدأ الشـمال، مبدأ الشعوب الجـرمانيــة هذه المصالحة التـي عهد بها إلى هذه الشعـوب هذا هو آخر سلب بوسع النسق الجدلي تحقيقه، وبالأحرى هذا هو آخر سلب للسلب ينجزه لأن قصة حياة الروح ستسـتحيل بعد ذلك إلى فـصول لانهاية لها من الإيجاب اللامـتناهي. فعند هذا الحد من تطور الروح يكون الروح قـد وصل إلى الدرجة القصـوى من سلبيتـه المطلقة، وعند هذا الحد تتحقق نقطة التحول الكبـرى التي يتكشف من خلالها أن السلبية قوة لا بد لها أن تضمـحل، وأن ظهور الطبيعة الحقـيقة للروح هو محصلة لاضمـحلال طاقته السلبية. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فإن السلبية في الجدل ليست جزءاً من الكذب أو البطلان أو الزيف أبدا، لأن حالة الإيجـاب التي أدركها الروح هنا ما كـان لها أن توجد

إلا باعـتبـارها نتـاجا للسلب ذاته. ومن هـنا فإن السلب - وإن كـان يتـحول في نهـاية المطاف إلى قوة ثانوية في حياة الروح - فإنه يظل جزءاً ماهويا مقوما في ماهية الروح لا تفهم للروح ماهيـة بغيره، ولا تقوم للتـاريخ حياة ولا قائمة لو تم تصـور عالم قد خلى من السلب تمامـا. وإذ يتم رفع السلب وانبثـاق الإيجاب من جـوفه، فإن هـذا الإيجاب يعبر عن نفسه مـن خلال إدراك الروح - وبصورة نهائية - أن الطبيعة الإلهـية والطبيعة الإنسانية متماثلتان، بل هما طبيعة واحدة لا اثنتين، من ثم فإن الوحدة قائمة فيما بينهما على الحقيـقة وليس من باب التفكير المجـازي أو التمثيلي في الدين وبعـبارة أخرى، أن هذه الحقيـقة حقيقـة فلسفية أو علمـية تكشف عن نفسهـا من خلال رفع الأضداد التي كانت تعذب الروح عـبر التمزق الذي كان يحـياه الوعي الذاتي بلا انقطاع. وإذا (رف الأضداد) هو الصـورة السلبيـة لحالة الروح الجـديدة - الحالة الإيجـابية - فـإن صورته الإيجابية تتمثل في تلك المصالحة (بين الحقيقة الموضـوعية والحرية بوصفها الحقيقة وبين الحرية البـادية في الوعي الذاتي والذاتية)، هذه المصالحة التـي لا تتم إلا عبر تحقـيق مبدأ الشمـال، مبدأ الشـعوب الجرمانيـة، لأن هذه المصالحة قـد عهد بهـا من قبل الروح إلى الشعوب الجرمانية لتقوم بتحقيقها وبإنجازها إنجازاً فعليا في التاريخ العالمي للروح. ومن غير الضروري هنا الحديث ولو بكلمة واحـدة عن التعصب القومي الذي يصل إلى حد الأسطورة والخرافـة حين يربط الفيلسوف ربطاً مـحكماً بين تحقق التـاريخ تحققاً نهـائياً يستنفذ كل مـا في الروح من طاقة سلبية ويضعه في حـالة من الإيجاب المطلق - فتلك أسطورة لم تكن أمـة لعبت دوراً في التـاريخ إلا ادعتـها - وبين أمـة بعينـها - كـالأمة الجرمانيـة مثلا التي أناط بها الجـدل مهمة كهـذه - بل المهم فعلا هو التسـاؤل - بعد ما ظهر بوضوح أن التاريخ العالمي مكافئ للتحققات العينية للسلب وخلاصة له - عما إذا كان التاريخ قد اكـتمل بذلك أو مات بصورة نهائية أم أن الذي مـات وانتهى شيء آخر غـير التـاريخ، وبالتـالي شيء أو كائن غـير الإنسـان. الذي ليس للروح أن يحـقق أي شكل من أشكال الوجـود إلا به ومن خـلاله إن الإجـابة عن هذا السـؤال بطريقـة دون أخرى قد تسمح بإعادة بناء الجدل بأكمله، او بإعادة تحديد طبيعته، ومن ثم بإعادة إنتاج تصوره للمـستقـبل على نحو قد يتـضح معه أن التـاريخ لا يموت، وأن بطله الأوحد - النوع الإنسـاني - هو الآخـر لا يموت. ذلكم هو ما يـجب اختـتام الـتاريخ العـالمي أو تعاقب الحضارات الإنسانية بإبرازه والإلحاح عليه إلحاحاً لا ينتهي.



فلسفة مالك بن نبي الحضارية

بركات محمد مراد ◆

«إن الدارس لفكر مالك بن نبى سيكتشف أنه –دون معاصريه من المفكرين المسلمين– قد أولى اهتماما أساسيا وعميقا للإنسان المسلم، بصفته تكوينا شخصيا وواقعا اجتماعيا، متابعا في ذلك علله ونقائضه، ومحللا أبعاد الظواهر والمشكلات الاجتماعية التي تحيط به، ومقترحا الحلول في إطار من الرؤى المستقبلية المتفائلة. وإجمالا كان بن نبى في كل فكره مدرسة وحده». علي القريشي.

وقد أصاب الباحث «على القريشي» فمالك بن بني هو أول من كتب –في العالمين العربي والإسلامي– عما يسمى اليوم بالتنمية. وأول من تناول بشكل منهجي مستقل التراث والمعاصرة. فضلا عن كونه من القلائل الذين طرحوا– من منظور نقدي فعال– مشكلات التراث والمعاصرة، واقترح الحلول لها، وعاش في القرن الماضي المشكلات التي نعيشها اليوم والناتجة عن العولمة والهيمنة الغربية في صورها القديمة، فكان من القلائل الذين حرصوا على تأكيد أن ثمة طريقا ثالثا للنهضة غير الطريقين الرأسمالي والاشتراكي. ويبدو أن الرؤى التي قدمها لا تزال سليمة إلى حد

◆ أستاذ الفلسفة الإسلامية. جامعة عين شمس.

كبير.

وقد كان له في كل ذلك أطروحاته وأفكاره التحليلية والتشخيصية المميزة، وحتى مصطلحاته الخاصة، التي شاعت في العقود الأخيرة على ألسنة وأقلام الكثيرين من المفكرين والكتاب. ومن هنا لا يكون غريبا أن يقال عنه إنّه: «فيلسوف أصيل له طابع العالم الاجتماعي الدقيق الذي أتاحت له ثقافته العربية والفرنسية أن يجمع بين علم العرب وفكرهم المستمد من القرآن والسنة والفلسفة والتراث العربي والإسلامي الضخم، وبين علم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان والرومان والمسيحية»[1]. وهذا صحيح إلى حد بعيد، وبخاصّة، وأنّه عاش في المجتمع الأوروبي فترة ليست بالقصيرة من عمره، إلا أن تعمقه في الثقافة الأوروبية كان سببا في تحرره من نفوذها، ومعرفته لمصدرها ودوافعها الخفية وبواعثها العميقة، لا سيما أنّه جمع إلى جانب الثقافة العلمية ثقافة فلسفية واسعة الأرجاء، عميقة الأغوار، كما تدل عليه آثاره ومؤلفاته العديدة التي تركها.

ولادته ونشأته العلمية: ولد مالك بن نبى عام ١٩٠٥م في مدينة تبسة من أعمال قسنطينة بالجزائر، وكانت مراحل دراسته الابتدائية والثانوية بين مدينتي تبسة وقسنطينة كما يروي في كتابه «يوميات شاهد القرن»، وقد نشأ نشأة دينية واجتماعية وفقا لتعاليم القرآن الكريم وللتعليم التقليدي الذي كان سائدا في الجزائر آنذاك ثم ذهب إلى باريس في شبابه عام ١٩٣٠ وفشل في الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية، لأن الالتحاق به بالنسبة لمسلم جزائري في ذلك العصر لا يخضع لمقياس علمي، وإنما يخضع لمقياس سياسي على حد قول مدير المعهد في ذلك الوقت.

التحق بن نبي بمعهد اللاسلكي حيث تخرج في عام ١٩٣٥ مهندسا. وقد تزوج من فرنسية هداها الله إلى الإسلام وصار اسمها خديجة، و كانت سيدة توفر له كل أسباب الراحة والرعاية، وتساعده على الكتابة والتأليف. وفي باريس تعرّف على المستشرق الفرنسي ماسينيون، كما تيّسر له أن يقابل «المهاتما غاندي» الذي زار باريس عام ١٩٣٢، ثم أخذ في التردد بين الجزائر وفرنسا لسنوات طويلة، وقد جاء إلى مصر حيث اتصل بالرئيس جمال عبد الناصر، وبقي حتى عام ١٩٦٣ بعد استقلال الجزائر، فرجع إلى بلده ليصبح مديرا للتعليم العالي حتى عام ١٩٦٧م. وفي القاهرة استطاع اتقان اللغة العربية وبدأ يحاضر ويكتب بها. وكان بيته مدرسة ثقافية يقصدها الطلبة من عرب ومسلمين، ويستمعون إلى أفكاره ورؤيته لمسألة

الإصلاح والتـجديد، وقد كان مـالك أحد مسـتشاري المؤتمر الإسـلامي في القاهرة، وفيـها كانت أغنى مـراحل عطائه الفكري، وبعد أن استـقال من منصبـه عام ١٩٦٧ تفرغ للعمل الفكري والإصلاح، وقضى مـا بقي من سنوات عمره في الجزائر إلى أن توفاه الله تعالى، في الجزائر عام ١٩٧٣م.

مفكرٌ إصلاحي: إذا كان الاستنهاض والتحريك مهـمة مصلح ديني واجتماعي عظيم هو جـمال الديـن الأفغـاني، ووضع أسس البـرنامج الإصلاحي على أسـاس اجتماعي، مهمة الإمام محمـد عبده الذي كان تركيزه على التربية والإعداد لإصلاح الفرد خطوة على طريق إصلاح المجـتمع، فإن مهمة مالك بن نبـي كانت مركزة على الفاعلية الإجتماعية للعقيدة، لأن فـتح باب الإشعاع الروحي في الحياة الاجتماعية – كانت في نظره– بناء نمط حـضاري مميز، عمـاده التوازن الروحي والمادي، ولا يكون هذا إلا بتجاوز المـوروثات السلبية التي تعيق التـقدم، والمؤثرات الاستعـمارية، وفتح الطريق للتراث النافع وإغناؤه بالحركة العلمية الناشطة.

يعلن مالك بن نبي في مشكلة الثـقافة، أن من سبقه من المصلحـين قاموا بجانب من المهمة، هو تجاوز السلبيات وتحطيم معوقات التقدم، ونجحوا في ذلك، ولكنهم لم يستطيعوا فعل اللازم بوضع خطط الإصلاح وبرامجه، مع الاهتـمام بالفاعلية كقيمة أساسية في التغيير الاجتماعي الذي يسعى إليه المجتمع الإسلامي لصنع حضارة.

ولا شك أن وجود مـالك بن نبي في أوروبا، كـان له تأثيره الإيجـابي فقـد كان مستـثارا بظاهرة المدنية الحديثـة، وجوانب منتجهـا التكنولوجي، فكان لا ينفك يتردد على «مـتحف الفنون والـصناعات» منذ الأيام الأولى لنـزوله باريس، فتـبهـره روائع المتحف بما يحتويه من مبتكرات العلم والتكنولوجيا الحديثة. وقد كان لهذه الزيارات أثرها في تنمية تـفكيره الجدي، نحو النواحي العلميـة والصناعية، حتى قـرر أن يتجه إلى دراسـة الهندسة، فـأخذ يهـيئ نفسـه علمـيا لذلك، إلى أن تم قـبوله في مـعهـد الكهرباء والميكانيكا. وإلى جانب دراستـه الهندسية كان «بن نبي» يوسع من دراساته العلمية، فكان يتـردد على معهد ليلي ملحق بمتحف الفنون والصناعـات، يدرس فيه الكيمياء التطبيقية، وكان إحـساسه في هذه الفترة كما يقول: «كنت أريد أن أفهم كل شيء: الجبـر والهندسة والكهـرباء، والطبيعـة والميكانيك»[٢] لذا كان يحـرص على اقتناء الكتب العلمية فأثرى مكتبته بالكتب الهندسية والتطبيقية حتى أخذت تلوح في ذهنه أفكار تقنية عـديدة. وعلى الرغم من دراسته للعلوم الرياضيـة والهندسية إلا أنه

كان واسع الاهـتمام بالدراسـات الاجتـماعـية والإسلامـية التي ظل يواصـل التزود بمؤلفاتها والانكباب علـى مصادرها. وبالإضافة إلى العوامل الثقـافية المذكورة، لا بد أن نشير إلى أثر كتابات بعض الغربيين في تشكيل ثقافـته الاجتماعية وأسس تفكيره الاجتماعي، نذكر منها كتاب «تاريخ الإنسانية الاجتماعية» لـ «كور تلمون» وما كتبه «كوندياك» وكـتابات بعض المستـشرقين التي أخذت موقـعا بالغ التأثيـر في تفكيره، ككتـابات «زويمـر» و «دوزي» وغـيـرهمـا، التي تطرقـت إلى الإسـلام والحـضـارة الإسلامـية، بالإضافة إلى كـتاب «في ظلال الإسلام الدافـئة» لـ «إيزابل إيرهارت» و «الإسـلام بين الحوت والدب» لـ «أوجين يونج» وترجـمـة «سيلفـتر دوسـلان» لابن خلدون، وغيـرهم من الكتابات التـي يقول عنها: «إننـي اكتشـفت وأنا بين الخامـسة عشرة والعشرين من العـمر أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجـمة دوساس لمقدمة ابن خلدون، وفـيــمـا كـتـبــه دوزي عنهـا. وإنني على إدراك تـام لما أدين به لهــذه المطالعات»[٣].

وقــد تميـزت قــراءته لابن خلـدون في أثرها الواضح فـي نظريتــه في الدورة الحضارية، والتي يمكن اعتـبار فكرته الأساسية فيهـا امتدادا متطورا للفكر الخلدوني. كما تأثر بعدد آخـر من الفلاسفة والمفكرين الغربيين مثل نيتـشه وكانط وجون ديوي، فتـأثره بكانط يتجلى من خلال فكرته عن «الواجب والحـق» التي احتلت مكانة بارزة في فكر «بن نبي» الاجتـماعي والتربـوي، فالواجب قبل الحق، صـارت لازمة تربوية في كل كتـاباته. أما تأثره «بجون ديوي» فـيمكن أن نتلمسـه في الأبعاد البراجمـاتية، التي يمكن استكشافها في بعض جوانب تفكيره، وقد قال عن جون دوي: «كان جون ديوي اكتشافا لي في أكثر من مجال»[٤].

مؤلفاته :

أما مؤلفاته فهي :

١ - آفاق جزائرية، ترجـمة الطيب الشريف، الجزائر، مكتبة النهـضة الجزائرية، بدون تاريخ.

٢- النجدة، المطبعة العالمية، القاهرة عام ١٩٥٧.

٣- وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة عام ١٩٥٩.

٤- فكرة كومنولث إسلامي، القاهرة عام ١٩٦٠.

٥- مذكـرات شاهد القرن -الطفل، ترجـمة مروان القنواتي، بيـروت دار الفكر عام ١٩٦٩م.
٦- مذكرات شاهد القرن- الطالب، دار الفكر، بيروت عام ١٩٦٩.
٧- إنتاج المستشرقين، مكتبة عمار للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٧٠.
٨- بين الرشاد والتيه، دار الفكر، دمشق عام ١٩٧٨م.
٩- تأملات، دار الفكر، دمشق عام ١٩٧٨.
١٠- دور المسلم ورسالته، دار الفكر، دمشق عام ١٩٧٩م.
١١- شروط النهـضة، ترجمة عـبد الصبـور شاهين وعمر كـامل، دار الفكر، دمشق ١٩٧٩م.
١٢- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق عام ١٩٧٩م.
١٣- ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق عام ١٩٧٤م.
١٤- فكرة الافـريقـية الآسـيـوية في ضوء مـؤتمر باندونج، دار الفكـر، دمشق عـام ١٩٧٤.
١٥- المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق، دار الفكر عام ١٩٧٩م.
١٦- مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق عام ١٩٧٩.
١٧- في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق عام ١٩٨١م.
١٨- الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق عام ١٩٨١م.

رؤيته الحضارية

مالك بن نبـي واحد من المفكرين الذين حـجب فكرهم عن الناس عدم اهتـمام الجمهور بهم، فقد أمضى في أوروبا أكثـر من ثلاثين عاما متأملا يحلل ويضع شروط النهضة للمجتمع الإسلامي(٥).

لقد حـمل معه إلى باريس -وهو مـا يزال في سنيّ الدراسة- إحـساسه العـميق بمشكلة المستعـمرات، وبدلا من أن يأخذه الانبهـار والشعور العميق بالاحـباط، أخذ يتتبع بمنـهجية تاريخ الحضـارة الأوروبية: ذلك التاريخ الذي أورث ما سـماه «الحالة الأوروبيـة» وقد أناخت بثـقلها على مـسيرة الإنسـان في العالم الإسـلامي، حينمـا استقالت الحضارة الإسلامية من التاريخ، بعد زوال دولة الموحدين في المغرب.

لقد استلهمت الحضارة الأوروبية المسيحية مزيج الثقافة الهلينية الرومانية. وبدا ذلك نمطها أو كما قال ديورانت في قصة الحضارة: «فقد كانت المسيحية أروع ما أنتجت الثقافة الرومانية»، وبالتالي فقد امتدت خارج حدودها النفسية تحت شعار «السلام الروماني» ثقافة سيطرة وقهر، لا ثقافة احتواء ووعي، كما لاحظ «هانز شيفر» المفكر الألماني. وهكذا بدا العصر الصناعي حلقة من مسيرة الحضارات التاريخية تطرح العلاقات الإنسانية في إطار كمي اقتصادي، لا مكان فيه للقيم الإنسانية في مقياسها المطلق.

ولقد انعكس هذا الواقع النفسي الاقتصادي على مسيرة الإنسانية منذ بداية عصر النهضة وكانت ظاهرة الاستعمار مظهرا من مظاهر امتداده نحو الآخرين، ليس في الإطار السياسي والعسكري فحسب، بل في الإطار الفكري والتربوي أيضا.

كانت هذه هي رؤية مالك بن نبي المهندس الذي تخرج ليخط طريقه في عالم الأشياء. أي في الاطار الذي يدلف إلى التنمية التكنولوجية التي ابتدعها العصر الصناعي. وفيما هو في طريقه هذه يرسل إلى إحدى البلاد الإسلامية طلبا يسهم في مسيرتها التكنولوجية، لفت انتباهه ذلك العالم الإسلامي الذي تقطعت شبكة علاقاته على كل صعيد، فإذا كتابه لا يحظى بأي جواب[٦].

لقد اتجه مالك نحو تحليل الأحداث التي كانت تحيط به، وقد أعطت ثقافته المنهجية قدرة على إبراز مشكلة العالم المتخلف باعتبارها قضية حضارة أولا وقبل كل شيء. وقد تساءل ما هي الثقافة، ورأى أنه لا يجوز لنا أن ننتهي بتعريف محدد للثقافة. بل علينا أن نبحث عن وظيفتها الاجتماعية في خطة تحليلية نضعها في إطار برنامج قابل للتطبيق يقول: «وحين صارت الثقافة تحصيل المعلومات لم تعد وعيا بل عملية تجميع، والخوض في التفاصيل، بل الخوض في التطبيق العملي أيضا، وبمعنى آخر نرى أن الثقافة الفلسفية -إن صح لي استخدام هذه الكلمة- أي الثقافة التي تدور في فلك فلسفة معينة دون أن تخوض فيها كممارسة، مجرد ثقافة تقريرية وليست تحليلية، تهتم بالثابت والجامد بل تهتم بالمتغيرات على كل صعيد»[٧] ويضيف «وحين اتجهت الثقافة إلى امتداح الماضي أصبحت ثقافة أثرية لا يتجه العمل الفكري فيها إلى أمام بل ينتكس إلى وراء..»

ومن الجدير بالذكر أن مالك بن نبي يهتم في الثقافة التي يسعى إليها بالفاعلية، والارتباط بالواقع من أجل تغييره، فمن السهل -في نظره- أن يبدع العقل الإنساني

نظريات وفلسفات، تأخذ بلب الناس نتيجة بريق أفكارها، لكنه من الصعب أن يخضعها للواقع العيني في أغلب الأحيان. ولعل التاريخ الفلسفي يؤكد الحقيقة السابقة، فكم من مفكر وفيلسوف نظر وفكر، ولكن نظريته لم تتحقق على أرض الواقع، إما لطوباويتها واستحالة عقلنتها وإما أنها لم تستكمل شروط تحقيقها، ومالك بن نبي وإن كان قد وضع نظريته لبناء الإنسان الشاهد كنموذج غائب ونموذج مستقبلي في نفس الوقت، حتما أدرك نتيجة تجربته الشخصية وثقافته الواسعة أن التنظير غير كاف لحل مشكلاتنا الاجتماعية والحضارية ما لم يصحبه وضع الكيفيات، أو التحول من نقد العقل إلى نقد الفعل.

لقد شهد العالم الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين، نهضة فكرية اهتمت منذ بدايتها بالإصلاح الديني والثقافي، مما شهد بروز نظريات متنوعة، تختلف من مفكر إلى آخر لاختلاف النزعة والمذهب، لكن الملاحظ أن جميع المفكرين توقفوا حيث بدأوا، والمشكل يكمن في المفكر ذاته، إذ يعتبر أن التنظير كاف لحل مشاكل الإنسان، وأن الإنتاج الفكري هو معيار التقدم وفيصل التفرقة بين الأمم المتحضرة والمتخلفة. لكن الحقيقة الواضحة أن التنظير مهما بلغ من الإتقان والإتساق يكون عديم الجدوى، إذ لم يتجه صاحبه إلى تجسيده، والإصرار على اختباره والعمل على إخراج الخطاب من بؤر التجريد إلى بؤر الفعل، إذ لا بد أن يتحول المفكر من منطلق التنظير إلى منطلق البناء(٨).

والجديد في رؤية مالك بن نبي أنه لا يريد أن يحبس نفسه في عالم التنظير والفلسفة، وإنما حاول أن يتجه إلى بناء أفكاره عن طريق تحديد وسائل البناء. وإذا كان الإنسان هو مناط الأمر وواسطة العقد في فلسفته، فإن شروط البعث والإحياء والنهضة تتطلب التحول من نقد العقل والذات إلى نقد الفعل والحال.

المؤثرات الاجتماعية والتكنولوجية والتغيير الثقافي: إن انتقال «بن نبي» من مجتمع تلفه ظاهرة التخلف العلمي والتقني إلى مجتمع آخر يتميز بالتقدم العلمي والتقني المتطورة أثار فيه ولع التقصي لأسباب الظاهرة، وإجراء المقارنات والظروف المحيطة بكل منهما. لقد لاحظ بحسه التربوي أن التنشئة العملية والتكنولوجية في المجتمع الفرنسي تبدأ مع الطفل، حيث تتألف ألعابه من أجهزة وأدوات ميكانيكية يعبث بها ويفككها و«الأطفال ينشئون في هذا الإتجاه منذ صغرهم إذ الهدية الأولى التي تقدمها لهم الأسرة لعب الميكانيكو»(٩). كما أن الرجل الفرنسي من جهته

يبرهن على أنه رجل تقنية على المستوى الاجتماعي، فبمجرد خروجه من مكتبه أو مصرفه يصير -كما لاحظ «بن نبي» -في بيته نجارا أو حدادا أو كهربائيا، بينما رجل الريف الجزائري لا يجد في بيته آلة أو مسمارا، أو شاكوشا أو سلكا لإصلاح بيته، أو أدواته أو محراثه، وكذلك بالنسبة لرجل المدينة الذي يقضي وقته في لعب الدومينو أو الورق.

لقد عززت هذه الانطباعات والمقارنات في «بن نبي» ضرورة العمل على إحداث التغيير العلمي والتكنولوجي، ابتداء من التربية والتنشئة الاجتماعية، وإدخال العنصر العلمي والتقني، كجزء من المكونات التربوية للثقافة التغييرية. ويؤكد الباحث «على القريشي»(١٠) أنه كان لتأثره بهذا الجانب في حياة المجتمع الفرنسي أثر شخصي لاندفاعه نحو المزيد من التحصيل العلمي والتقني، حتى شغل كثيرا بالأدوات والآلات والأجهزة التطبيقية، بما يتجاوز حدود دراسته المهنية، معتبرا ذلك الانشغال غير بعيد عن تصوره الاجتماعي، إذ أن «تلك الأدوات -في يدي- كما يقول- أشعر بها ليست لمجرد اللعب، بل هي دلائل على مقدار تطور المجتمع»(١١). كما أن سعيه الشخصي على هذا الصعيد لم يكن لنيل مكسب فردي، بقدر ما هو تعبير عن أشواق التهيؤ للعمل التغييري العام، والاستعداد للمساهمة في إزالة الفوارق بين تخلف مجتمع وآخر، وفي هذا يقول: «أصبحت أشعر كأني حملت جميع آثام مجتمع، يبحث عن الخلاص من بؤسه»(١٢).

إن الواقع التكنولوجي الذي لمسه «بن نبي» نتيجة معايشته للمجتمع الغربي، وما ينطوي عليه واقع ذلك المجتمع من منطلق علمي تطبيقي، كان له أكبر الأثر عليه فكريا وسلوكيا، وفي هذه يقول: «أصبحت في الحقيقة أعيش «الورشة» المختصة بالجانب التطبيقي لملاحظاتي عن البيئة الجديدة، وبصياغة مقياس تطوري الشخصي تجاهها، سواء من حيث الفكر أو السلوك أو من حيث ما أزكي من فضائلها، وما أرفضه من رذائلها، وكم استفدت من هذه المدرسة... مدرسة المعايشة»(١٣).

وقد ترافق هذا التعاطي مع نقاط أخرى هي زياراته لـ«متحف الصناعات والفنون» في باريس الذي كان يتردد عليه، والذي كان يزيده إمعانا في الجانب التكنولوجي للحضارة الغربية حتى «لم يصبح المتحف مجرد مكان جمعت فيه غرائب وعجائب الفن والصناعة، ولكن المستودع المقدس الذي أودعت فيه هذه الحضارة أعلى ما أنتج من عبقريتها العلمية والتكنولوجية»(١٤).

ولا يمكننا أن نغفل الحياة الباريسية بما فيها من نظام وترتيب وتنسيق وقيم جمالية والتي لعبت دورا كبيرا في تشكيله الذوقي وتصوراته الجمالية، خاصة وأنه قد تزوج فرنسية اعتنقت الإسلام، وكانت أنموذجا للنظافة والدقة وترتيب الأشياء وتنسيقها وغير ذلك من المهارات اليدوية التي كانت تجيدها واكتسبتها من هذه الحضارة والسلوكيات اليومية ذات المعطى الجمالي، الذي أثر في نفسه، ولذلك نجده يقول عن هذا المناخ الغربي بأنه: «دالة على التطور النفسي الذي سيجعلني من أشد الناس نفورا من كل ما يسيء لذوق الجمال... تفسر ثورتي على بعض جوانب تخلفنا التي تصبح موضع السخرية.. غير أن الاستعدادات التي تدفعني إلى هذا الموقف كانت أصيلة في نفسي، وإنما وجودي بفرنسا ومعايشتي لزوجتي طورا هذه الاستعدادات الوراثية، إلى أفكار اجتماعية واضحة»(١٥).

ومن هنا لا يكون غريبا أن نجد تقييما علميا وموضوعيا لهذا الجانب عند باحث معاصر حين يقول: «لقد تزاوجت أفكاره الجمالية بأفكاره التربوية، التي تجذرت من خلال ما استفاده عن مدرسة ابن باديس العملية، التي كانت تحول بأساليبها التربوية المنحرفين والمدمنين في مدينة (تبسة) إلى أناس مناضلين، يتصدرون العمل الاجتماعي والوطني، وهو الأسلوب الذي رأى «بن نبي» أنه عن طريقه يمكن بث القيم العملية والعلمية والجمالية»(١٦).

ويمكن القول: إن تنشئة «بن نبي» الإسلامية والدينية التي تلقاها في أسرته وبيئته الجزائرية وتثقيفه الإسلامي، إلى جانب المؤثرات الجمالية والتقنية والعملية التي أخذها عن البيئة الفرنسية، قد ترجمت لديه فيما بعد في فكرة أساسية، هي أن مشكلة المجتمع المتخلف هي مشكلة بناء حضارته، وبناء الحضارة لا يتم دون بناء للثقافة.. بناء يكون بالضرورة تربويا، خاصة في مجتمع يعيش حالة اللاحضارة واللاثقافة.

من فهم الحضارة إلى تشكيل وعي الإنسان: الحضارة -عند مالك بن بني- هي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه(١٧). فالحضارة إذن حصانة لحياة الإنسان، وفيها تأمين على مصيره، وتوفير لاحتياجاته، وحفاظ على شخصيته الوطنية والدينية.

الحضارة هي النتاج الحاصل ضرورة عن حركة المجتمع، حركة شاملة، في مجال الفكر والاقتصاد، وفي رحاب التوازن الروحي والمادي، فالطبيعة «توجد النوع، ولكن التاريخ يصنع المجتمع، وهدف الطبيعة هو مجرد المحافظة على البقاء، بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية هو ما نطلق عليه أسم الحضارة»(١٨). فالحضارة يصنعها تاريخ الإنسان بعد أن تمده الطبيعة بالطاقات، ولكن إذا أحسن تكييف هذه الطاقات، وتوجيهها نحو أهداف محددة واضحة، وهذا الأمر مرهون بمدى الانسجام بين النمط الفكري الذي يحكم هذه الحضارة عبر التاريخ، وبين الطاقات المتوفرة أو التي يمكن توفيرها لتنفيذ الجانب العملي. وصناعة التاريخ عند مالك بن نبي تتم تبعا لتأثير طوائف اجتماعية ثلاث:

أ - تأثير عالم الأشخاص.

ب – تأثير عالم الأشياء.

ج– تأثير عالم الأفكار.

لكن هذه الثلاثة لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقا لنماذج إيديولوجية من عالم الأفكار، يتم تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء، من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص.. وكما أن وحدة هذا العمل التاريخي ضرورة فإن توافق هذه الوحدة مع الغاية منها، وهي التي تنسجم في صورة حضارة، يعد ضروريا أيضا»(١٩).

توازن الإنسان ومكونات الحضارة: يعطي هذا النسيج المطلوب لصنع الحضارة مفهوما يقيم التوازن بين وجهي الحياة المادية والمعنوية، وبهذا التوازن يتم الالتزام بالإسلام من أجل التحضر، حيث ترفض أحكامه المثالية في اعتزال المجتمع والمادة، كما يرفض السقوط بالإنسان ليصبح عبدا للأشياء. فأي توجه حضاري جديد يتطلب إعادة قضية التوازن الروحي– المادي، وإذا ما توحدت ذات الفرد يكون ذلك خطوة على طريق توحد المجتمع، أي صنع شبكة علاقات اجتماعية توازن بين الإنسان بأشياء مجتمعه وبين علاقاته مع العقيدة والأفكار التي تنبع منها قواعد السلوك والأخلاق في المجتمع، بقدر ما تنجح هذه العلاقات التي تسير بتوازن يمكن أن تعجل في بزوغ فجر حضارة جديدة تعيد الدور للعالم الإسلامي وللعرب على المستوى العالمي.

وقد رأى مالك بن نبي أن الحضارة إذا كانت هي استيراد أشياء الأمم الأخرى، أو استعارة فكرها ومنتجاتها، فإن في هذا الفهم بذرة موت الطموح الحضاري للشعوب، ولذلك يلاحظ أن الاستعمار يحاول دوما تنمية هذا الفهم العقيم للتحضر. «ليس بالشراء للمصنوعات والأدوات، يتم التخلص من التخلف من أجل صنع التقدم الحضاري». إن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت. فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات، وإنما بأن نحل هذه المشكلات الثلاثة من أساسها»[٢٠] الإنسان-التراب- الزمن. ثلاثة أركان أساسية في نظره لبناء الحضارة، فتفاعل الإنسان مع الامكانات المحيطة به في إطار الزمن الضروري، هو الذي دفع التاريخ في مسيرته. والتاريخ حينما يتحدث عن الإنسان المتحرك في إطاره والمتفاعل مع وسائله والمسيطرة على مصيره، وإنها لهي الحضارة تتعاقب عبر العصور.

ولا ينسى مالك بن نبي أهمية القيم وفعالية الروح، فالروح إذا ما اندفعت بالإنسان فإنما تندفع به لتوظف طاقاته وفكره طبقا لمثل أعلى ينشر لونه وذوقه وفعله وأسلوبه على رقعته الجغرافية والبشرية معا. فإذا ما ارتسمت معالم هذه الرقعة، فذلك هو المجتمع في صورته المتحركة يترك بصماته على صفحة التاريخ فنا وقيما وإنجازا وتلك هي الثقافة في صورتها التاريخية. بهذا الفهم للحضارة القائمة على الإنسان والتراب والوقت، لابد من التأكيد على أن السمة العامة لهذه الحضارة، تنبع من قواعد الأخلاق التي تضع في الأولوية كرامة الإنسان وحقه في العيش الكريم، وما ذلك إلا التعبير الواقعي عن روح القرآن الكريم، وتأسيسا على ذلك يكون من أوليات أية حضارة أنها «تستلزم رأس مال أوليّ يكون من الإنسان والتراب والوقت، فهي مركبة من هذه العناصر الثلاثة الأساسية، ولا بد من أن يركبها العامل الأخلاقي، أعني يحتم تماسكها، وبدون هذا العامل يوشك أن تتمخض العملية عن (كومة) لا شكل لها، متقلبة عاجزة عن أن تأخذ اتجاها، أو تحتفظ به، أو أن تكون لها وجهة، بدلا من أن تكون (كلا) محددا في مبناه، وفيما يهدف إليه»[٢١]. فعناصر الحضارة من إنسان وتراب ووقت لن تجدي منفردة، إن لم يكن الجامع المشترك لها الأخلاق بمعناها الواسع، وهذا مبدأ عام وأساس، وفقدانه يفقد العناصر الثلاثة فعاليتها التحضيرية. ولهذا مع أهمية العلوم على اختلاف وتنوع مجالاتها من علوم إنسانية، إلى طبيعية وسواها، إلا أن تلازمها مع الأخلاق هو الذي يجعل منها رسالة

حضارية لها صفة العالمية[٢٢]. ومن هنا فإذا كان لكل مجتمع كيفيته، وخصائصه المميزة فيكون لكل مجتمع حضارته، التي تنبع من قيمه الأصيلة، وبذلك يمكن الاستنتاج بأن التنمية التي تهدف إلى إيجاد حضارة «لا تشتري من الخارج بعملة أجنبية، غير موجودة في خزينتنا، فهناك قيم أخلاقية، اجتماعية، ثقافية لا تستورد، وعلى المجتمع الذي يحتاجها أن يلدها»[٢٣].

إن علينا أن ننتقل من تكديس الأشياء إلى بنائها وفق إطار من النموذج المستلهم لروح الثقافة، وهذا هو الشرط الأساس لفعالية الاقتباس وقيمته في بناء الفكرة والإطار. فالذوق العربي الإسلامي لا يدرك تماما «استغرابه»، أعني الإطار الأساسي لقيمة الأشياء المقتبسة من العالم الغربي لأنه لم يفكر يوما في ربط الأشياء بالفكرة التي أبدعتها والذوق الذي أضفى عليه طابعه، إنه لم يفكر في مشكلة النموذج الخاص به كيما يدرك الفواصل التي تفصله عن النموذج الذي اقتبس منه أشياءه ووسائله، هو العالم الأوربي، بينما على العكس من ذلك نرى الذوق الغربي يدرك تماما «استشراقه» أعني معرفته بالشرق عندما يستوحيه. وإذا كان من العبث أن نضع ستارا حديديا بين الحضارة التي نريد تحقيقها والحضارة الحديثة، فليس من الواجب لكي ننشئ حضارة أن نشتري كل منتجات الآخر، لأن ذلك مستحيل كيفا وكما. وبالتالي فإن الطريق الأمثل أن نسلك في أطرنا التربوية إدراكا تحليليا للمشكلات نبني عبره حضارتنا من خلال ثقافة تتمثل فيها قيمنا الاجتماعية في أقصى فعاليتها[٢٤].

فالحضارة في نظر مالك بن بنى ليست إحدى المصنوعات الحديثة الآلية، يحضر لشرائها كمية العملات الصعبة، وإنما هي حركة شعب أيقظته ثورة على الواقع المتخلّف، وتهيأت له أفكار نابعة من تراثه وطبيعة تركيبته الثقافية والاجتماعية من أجل تحقيق رؤيته الفلسفية وقيمه العقائدية. ومن هنا لا يكون استعمار إلا حيث تكون هناك قابلية للاستعمار، والحضارة لا تنبعث- في نظره- إلا بالعقيدة الدينية الصحيحة، كما هي واضحة في الإسلام، ولا يقاس غنى المجتمع بكمية ما يملك من أشياء، بل بمقدار ما فيه من أفكار، ولقد يحدث أن تلم بالمجتمع ظروف أليمة كأن تحدث كوارث طبيعية أو تقع حروب، فتمحو منه عالم الأشياء محوا كاملا، أو تفقده إلى حين ميزة السيطرة على الأفكار، إلا أنه «إذا استطاع أن ينقذ أفكاره فإنه يكون قد أنقذ كل شيء، إذ إنه يستطيع أن يعيد بناء عالم الأشياء». ولأهمية الإنسان في بناء

الحضارة يأتي الاهتمام -في فكر مالك- ببناء الإنسان، فبناء الفرد وفق فلسفة ذات جذور أصالية وأبعاد عصرية، وبناء الفرد كالبناء الطبيعي، يستلزم عامل الزمن، وأسلوب التدرج، وعامل التوعية، والتأصيل. يقول مالك بن نبي في هذا الصدد: «فالقضية إذن في الصورة النهائية ليست ترتيب القيم الاجتماعية، ولكن في بنائها متضامنة متكاملة كبناء الكائن الحي الذي ينمو في جميع جوانبه في وقت واحد حتى لا يكون له مثلا رأس رجل وأعضاء جنّي»[٢٥].

ويؤكد مالك على أن بناء الإنسان منذ فجر التاريخ هو مهمة الرجال، فالطبيعة لا تهب لنا كائنا جاهزا، كما أن الله لا يصنع إنسانا كاملا، لأن الحكمة الإلهية أودعت السنين والقوانين التي تغير الإنسان من فعل ذاته، ولقد كانت صيحة «بن نبي» كمثقف دوما» يجب أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ مستخدمين التراب والوقت في بناء أهدافهم»[٢٦].

فالقضية الحضارية ليست قضية آلة يمكن توفير المال بشتى الوسائل لإحضارها، بل قضية إنسان مهيأ لتوجيهها واستخدامها، وبالتالي فإن «مشكلة التجهيز مرتبطة بقضية الإنسان والأفكار وأن المحصول الاجتماعي للآلات مرتبط بفعالية وسلوك الفرد الذي يستخدمها»[٢٧].

إن حل مشكلة الإنسان غير متوفرة في الفكر السياسي الذي يوجه حضارة الدول الكبرى، لأنه فكر مادي بفرعيه: الرأسمالي والماركسي. ففي هذا الفكر تسود حلول أحادية الجانب أساسها المادة؛ وما ذلك إلا لأن هذه الفلسفات لا ترى في الإنسان إلا عالم أعداد وأرقام، بينما المسألة تختلف جذريا في الإسلام الذي ينظر للإنسان من زاوية الاستخلاف في الأرض وأن كل ما في الكون من موجودات ومخلوقات مسخرة له «إن الإنسان ليس في نظر المسلم الكم الذي تجري عليه الاحصائية والوزن، أي الشيء الذي تجري عليه تجارب المختبر وعمليات المصنع، وحاجات الجيش. فالإنسان ليس الكم بل الصفة التي قرنها الله بالتكريم في سلالة آدم، فالمسلم يكرم هذه الصفة بصورة مطلقة. كما هو منتظر فإن هذا التكريم له آثاره المحسوسة في الحياة، في التشريع وفي الآداب وفي العادات.. فالإسلام يقرر لأقل عبد رقيق الحق في العتق إذا ما تبين أن ربه ظلمه في العمل أو الغذاء»[٢٨].

تحرير الإنسان: من هنا بات من الواجب أن يبدأ تحرير ذات الإنسان من الاستسلام أمام الغزو والاستعمار وذلك بأن تتدرب هذه الذات على استخدام

الوسائل والقـدرات المتوفرة لها، حـتى تحصن وجودها من استـهداف المستعـمر لها، والذي ينوي إفقـادها الفاعلية، وروح التـقدم والطموح، تمهـيدا لتحـويلها إلى (كم) مهمل يتصـرف فيه كيف يشاء، وبذلك تنجح خطته بكل تقنيـاتها، ويصاب الإنسان المغلوب المسـتضعف بمرض قـاتل هو «القابليـة للاستعـمار»، وبذلك يكون السـبيل «لكي نتـحرر من أثر هو الاسـتعـمار ـ يجب أن نتـحرر أولا من سـببـه وهو القابلـية للاستـعمار. فكون المسلم غـير حائز جـميع الوسائـل التي يريدها لتنمية شـخصيـته وتحقيق مواهبه» ذلك هو الاستعـمار. وأما ألا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يديه من وسائل استـخداما مؤثرا، وفي بذل أقصى الجـهد ليرفع من مستوى حـياته، حتى بالوسائل العارضـة، وأما ألا يستخدم وقتـه في هذه السبيل، فيستـسلم للحظة إفقاره وتحـويله كـمـا مهـمـلا، يكفل نجـاح القـضـيـة الاسـتعـمـارية فـتلك هي القـابليـة للاستعمار»[٢٩].

تبـدأ ثورة التغـيـير العـقلية حـين النجاح في تحـرير الإنسـان، من عقـد النقص والانبـهار بمظاهر مـا عند الأوروبيين، وبتحـريره من الترسـبات الوراثـية في مـجال التواكل والخرافـة، وبإعادة اللحمة بينه وبين قـناعاته وعقيدته وسلوكـه وعمله. ليس المهم في بناء الإنسان الجديد أن يبدل له نمط أو زي لباسه ونوعية أثاث منزلة ومكتبه، ونوع سيارته وكمالياته، ولا المهم أن نوسع له ملكيته ونزيد في مقتنياته، ولا الأسماء أو اليافطات المرفوعة في شوارعه، ولكن المهم أن نحدد له إطاره الحضاري في مجال الثقافة والأخـلاق والاقتصاد وكافة المجالات، وبشكل آخر أن نقـتلع ونصفي القابلية للاستعمار من عالمه الداخلي، حتى تنطلق طاقاته، لتصفيته من عالمه الخارجي»[٣٠].

فالتحرير للأرض يجب أن يتلازم معه أو بالأحـرى يسبقه التحرير للإنسان، لأن ذلك هو النهج الموصل للتخلص من الاستعمار، لأنه «قـد تتغير خريطة توزيع الملكية في الوطن، وقد تسند إلى أبناء الوطن وظائف كان المستعـمرون يشغلونها، وقد تبدل الحروف اللاتينية بحروف عربية على واجهـات ولافتات الحوانيت، إلا أن التغييرات هذه جمـيعهـا تصبح مـجرد سحـر للأبصار ولا يستـقر أمرها إذا لـم يتغيـر الإنسان نفســه.. فثورة مـا لا تستطيع بناء وضع جـديد والحفاظ على مكتـسباتهـا إلا إذا كان أثرها في تصفية الاستعمار، فعالا في تصفية الإنـسان من القابلية للاستعمار، فتصفية الاستعمار من الإنسان شرط تصفيته في الأرض ويجب أن تتقدمه»[٣١].

ومن هنا فالبدء من الذات هو أسـاس الإصلاح والتغييـر، وتجاهل دور الإنسان

هو قصور في وعي خطورة هذا الموقف، إن «هذه الملاحظة تسجل خطأ السياسات التي اتبعها العالم الإسلامي في الصميم، فقد اتجهت في كفاحها إلى المستعمر، دون أن تلتفت إلى الفرد الذي تسخره للقضاء على الاستعمار»(٣٢).

تتحقق ثورة الحرية والتقدم بدءا من النفس، وبهذا السبيل تتعدل شخصية الإنسان، ويتم توازنها، وتتعانق جوانب الروح والمادة فيها، وبهذا النوع من الأفراد تعود الروح القرآنية إلى توجيه السلوك في المجتمع، فتكون الثمرة نهضة شاملة في العالم الإسلامي والعربي. ولكن نهوض العالم الإسلامي بحاجة إلى إحياء القيم الموجهة لحركة البناء على أرضية إسلامية، لأن النهضة «هي في أن يجمع بين العلم والضمير، بين الخلق والفن، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقا لقانون أسبابه ووسائله، وطبقا لمقتضيات غاياته. إن الذي يرد إلى العالم شبابه لا بد أن يكون إنسانا جديدا، قادرا على حمل مسؤوليات وجوده ماديا وروحيا، كممثل وشاهد، وإنسان ما بعد الموحدين، إنسان هرم في طريقه إلى الفناء، ولكن العالم الإسلامي على الرغم من ذلك لديه قدر كبير من هذا الشباب الضروري»(٣٣).

المثقف ودوره في المجتمع : إن الطريق إلى المشاركة في مصير الإنسانية مرهون بقدرتنا على بناء ثقافتنا وفق النموذج المستمد من قيمنا الحضارية التي أحتوت الإنسانية جميعها. فالإسلام ليس ديننا فحسب، بل إنه إطار حضارة أمدت عالمنا الإسلامي بالعتائد المختلفة بالنمط والأسلوب والنظرة إلى الإنسان نظرة تتفق والحقيقة العلوية المطلقة، وبالتالي فإن نظرتنا مبرأة من حدود الوثنية التي أغرقت العالم الحديث في حدود الكم وأعطت للعلاقات الإنسانية، مفهوما تبادليا يرتكز على المنفعة المتبادلة، وحجزت بينها وبين سائر الشعوب كيما تظل معزولة عن استخدام وسائلها مقهورة بسوط قدرة الكبار مأسورة لوسائلهم ومصالحهم في تقرير مصير الحضارة الإنسانية. ومن هنا تأتي أهمية دور المثقف ووظيفته. فالوعي الاجتماعي مرتبط بمدى نشاط المثقف الحيوي، فهو عقل الأمة، والمرآة العاكسة لأمراضها وأدرانها، والذاكرة المحركة والمشكلة لهويتها. وإذا كان ديكارت قد وضّح أن المعيار المميز للشعب الهمجي، هو مدى شيوع التفلسف الصحيح، فإن مالك بن نبي يعتبر أن ما يميز المجتمع المتحفز للتحضر عن غيره، هو مدى فاعلية المثقف. إن بناء الإنسان الشاهد مرتبط ارتباطا وثيقا بمدى ما يقدمه المثقف في العالم الإسلامي

من دور، خاصة في مجال التوعية وتعليم الناشئة، وبن نبي يوضح نقطة جوهرية: إن المثقف العربي يعاني من عقدة حضارية، جعلته يتجه إما نحو الحرفية والرومانسية وإما إلى الانتكاس والنكوص، فقبل أن نبني الإنسان الجديد، يجب أولا أن نبني المثقف. ويرى عبد القادر بوعرفه(٣٤) أن الشعب الجرماني تفطن أيضا إلى هذه النقطة الجوهرية، مما جعل «بسمارك» يعتبر أن إصلاح الفرد أمر مستحيل فاتجه أولا إلى إصلاح من يصلح الفرد، أي إيجاد المثقف. إن المثقف يمثل دورين أساسيين في كل عمل حضاري، دور المرآة التي تعكس الواقع الحقيقي دون زيف ولا خداع، والمصباح الذي ينير الطريق أمام الجيل المتعطش للتحضر. ويبين بن نبي أن المجتمع الإسلامي يعرف نوعين من المثقفين، مثقف من حجم محمد إقبال الذي يعبر في رأيه عن المثقف الحيوي والنموذجي في نفس الوقت، الذي يحتاجه المجتمع الإنساني لأنه استطاع تصفية الأفكار الميتة المشحونة في نفسه عن طريق الوراثة الاجتماعية والثقافية الاستهلاكية، وبالتالي اكتسب قابلية للتحضر. أما النوع الثاني من رسالة المثقفين فيمثّله زعماء الحركات التغريبية والذين جعلوا من رسالة المثقف تجارة وسلطة، وفي أغلب الأحيان موضة عصرية، تؤتى صاحبها ما لا يقدر عليه بمفرده.

أما دور المثقف في نظر مالك بن نبي: فهو توعية المجتمع بالصعوبات التي يعيشها ومحاولة انتشاله من الضياع، وتوجيهه نحو الطريق الأسلم للبحث عن الهوية. كما أن عليه ترميم شبكة العلاقات الاجتماعية التي أصابها الانحلال والتشرذم، وأصبحت مجسدة للغثائية وتشبه في ذات بينها -من حيث العلاقة- بيت العنكبوت، ومن حيث النوعية الاجتماعية الزبد، ومن حيث الفعل القطيع الهائج، والمجتمع بالصفات السالفة لا يمكنه الشروع في التحضر إلا إذا اكتسب شروطاً موضوعية وأخرى ذاتية تدفعه نحو الحضارة، يقول بن نبي: «ومن هنا ينبغي على المجتمع، عندما يشرع في النهوض أن يرمم ويصلح شبكة علاقاته الاجتماعية، ليتغلب على الصعوبات الناشئة في نطاق علاقاته السلطوية»(٣٥).

وهكذا يتضح لنا أن الوعي التاريخي، عند «بن نبي» كان واضحا في مواقفه النقدية إزاء الحضارة الغربية وفي تأكيده على الأسس الروحية والأخلاقية للبنيان الاجتماعي، وقوله بضرورة مراعاة البعد الإنساني في الجوانب التنموية. وكان في معظم كتاباته وتحليلاته السلوكية والاجتماعية والتاريخية، وما صاغ من مفاهيم وموجهات فلسفية وتربوية قد قدم فكرا مميزا حيا، وعرض معالجات دقيقة

ومـلاحظات نقدية يقـظة يمكنها أن تشكـل منبعـا خصبـا لتغـذية وتنشـيط التفكيـر الإسلامي المعاصـر وإضاءة واعية ومستـقبلية لما يحدث في قرننا الواحـد والعشرين، الذي يعاني نفس المشكلات التي عـاشها مالك بن نبي في منتصف القـرن العشرين، وهي نفس مشكلات عالم العولمة الذي يدفع بالعالم إلى مزيد من الشقاء والمعاناة في ظل تدهور بيـئي وكـوني شـامل ومـريع، وقـيم الاسـتـهلاك الـترفي والاسـتـغـلال الرأسمـالي، الذي تمارسه الدول الـعظمى والشركـات العملاقـة للهيـمنة ليس على مقدرات وثروات العالم العربي والإسلامي بل مقدرات العالم أجمع.

إن العالم العربي والإسلامي -في نظر مالك بن نبي- يملك القدرات التي تؤهله لإنقاذ البشرية ولكن ذلك يحتاج إلى الإرادة المسـتقلة المتطلعة إلى التقدم، والتخلص من الواقع المتخلف الذي يفرضه الارتبـاط بالغرب، والإطار الشامل لأي تحول ثقافي ببعـد إنساني وطابع تقدمي، هو الإسـلام ، ومهمـا كان الأمر، فـإن للإسلام في هذا التوقع العـالمي لتحديد ثقافـة شاملة دورا كبيـرا، إذ هو يأتي بعناصر ثقافيـة جوهرية، كما يأتي بعناصر جـغرافية وسياسية ذات أهميـة خاصة.. ولكنا ندرك أيضا أنه لكي يؤدي الإسلام بصورة فعالة هذا الدور المزدوج، فإن عليه أن يترجم قيمه الروحية إلى نظام اجتماعي، كـا يترجم إليه جميع إمكانياته الطبيـعية، يجب أن يحول هذه وتلك إلى حلول مادية للمشاكل التي تواجهه في الإطار الإنساني»[٣٦].

الهوامش

(١) د. أنور الجندي: الفكر والثقافة المعاصرة في شما ل إفريقيا ص٦٤ الدار القومية للطباعة والنشر مصر عام ١٩٦٥ . وانظر د.أسعد السحمراني: مالك بن بني مفكرا إصلاحيا دار النفائس. بيروت عام ١٩٨٤م.

(٢) مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، الطالب ص١١١، ترجمة بقلم المؤلف، دار الفكر، دمشق عام ١٩٧٠م.

(٣) مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٣، ١٤ مكتبة عمار، القاهرة.

(٤) مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن ج١ ص ٢٠٠.

(٥) محمد سيد بركة: مالك بن نبي منعطف في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي الحديث، مجلة الأمة العدد ٤٤ قطر عام ١٩٨٤م.

(٦) عمر كامل مسقاوي: مالك بن نبي والدعوة للانتقال من التكديس إلى البناء، مجلة العربي العدد ٢٨٥ أغسطس ١٩٨٢.

(٧) انظر مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، القاهرة عام ١٩٥٩.

(٨) انظر د. عبد القادر عرفه: آيات التمكين للإنسان الشاهد من خلال فكر مالك بن نبي ص٨٠، ٨١ مجلة الكلمة العدد ٣٣، بيروت خريف عام ٢٠٠١م.

(٩) انظر مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، الطالب ص٣٣، ٣٤.

(١٠) انظر د. على القريشي: التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي ص٤٧، ٤٨، الزهراء للإعلام العربي القاهرة ١٩٩.

(١١) مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، الطالب ص٣٥.

(١٢) مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، الطالب ص٣١.

(١٣) السابق ص٣٢.

(١٤) السابق ص٦١.

(١٥) السابق ص١٠٦.

(١٦) د. على القريشي: التغيير الاجتماعي عند مالك ص٤٩، وانظر د.بركات محمد مراد: فلسفة الإمام ابن باديس في الإصلاح والتحديد، الصدر لخدمات الطباعة القاهرة عام ١٩٩٢م.

(١٧) مالك بن نبي: آفاق جزائرية ص٤٦، ٤٧.

(١٨) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع ص١٦.

(١٩) السابق ص٢٣، ٢٤.

(٢٠) مالك بن نبي: شروط النهضة ص٤٥.

(٢١) مالك بن نبي:مفكرة الأفريقية الآسيوية ص١٣٤.

(٢٢) د. أسعد السحمراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا ص١٤٨، ١٤٩ دار النفائس بيروت عام ١٩٨٤م.

(٢٣) مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه ص١٧٢ دمشق، دار الفكر عام ١٩٧٨.

(٢٤) عمر كامل مسقاوي: مالك بن نبي السابق.

(٢٥) مالك بن نبي:تأملات ص٢٦، دار الفكر، الجزائر ط٥ عام١٩٩١م.

(٢٦) مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين ص١٠٤ دار الفكر، دمشق عام ١٩٧٩.

(٢٧) مالك بن نبي: آفاق جزائرية ص٦٨.

(٢٨) مالك بن نبي: في مهب المعركة ص١٦٤، ١٤٣.

(٢٩) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص١٠٥.

(٣٠) انظر د.أسعد السحمراني: مالك بن نبي ص١٦٤.

(٣١) مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه ص٤٤.

(٣٢) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص١٠٦.

(٣٣) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص١٩٢.

(٣٤) د. عبد القادر بوعرفه: آليات التمكين للإنسان الشاهد السابق.

(٣٥) مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه ص ٤٨.

(٣٦) مالك بن نبي: فكرة الأفريقية الآسيوية ص٢٣١.



الآخر في الثقافة العربية-الإسلامية

شمس الدين كيلاني ◆

لم يذهب الرحالة العرب إلى العالم الغريب، بما فيه أوربا، إلا وفي ذهنهم وتخيّلهم، صورة عامة عن الآخر، وعن العالم، مرتبطة بطريقة حميمة بمرجعيتهم الثقافية: العربية الإسلامية، التي حددت لهم معاييرهم القيمية، التي يستندون عليها لإصدار أحكامهم على هذا الآخر، والإطار المعرفي الصادر عن خلاصة وحدود معرفتهم للعالم، بأقاليمه، وأماكنه المختلفة، يضعون هذا الآخر في سياقها، كما أنها حددت «أغراضهم»، ومقاصدهم، المشروطة بالظروف التاريخية السياسية، وعلاقات التدافع والغلبة، حيث وجَّهت «إدراكهم» إلى هذا الجانب، أو ذاك من حياة ذلك الآخر، لا بقصد التعرف عليه فحسب، بل لمعرفة الكيفية الناجعة للتعامل معه .. فأثر ذلك على اختيارهم للمشاهد، والموضوعات التي اعتبروها أجدر بالعناية لهم، ولقرائهم، فركزوا مرة على الجانب السياسي، والعسكري، وبالتالي على مصادر القوة والغلبة، ومرة أخرى على الوصف الإثنوغرافي لحياة هذه الجماعة أو تلك، فعرضوا لنا عادات هذه الشعوب، ومناحي تفكيرها، وأساليب العيش عندها، أو على سلوكها الاجتماعي والفردي، أو على حياتهم الدينية، والثقافية، دون أن ينسوا

◆ باحث من الجمهورية العربية السورية.

إطلاق أحكام القيمة على كل هذه الحياة، وركزوا أحياناً على الغريب، والمدهش والعجيب، في هذه البلدان، والمجال المحبب والمكروه، وما أثار عندهم الإعجاب، والدهشة أو التأفف والصد. فأخضعوا، أحياناً، ثقافة الغير لمقولتي (التزيين أو التقبيح)، وحكموا على سلوكيات أصحاب هذه الثقافة بما فيها من معتقدات، وتقاليد وعادات، على ضوء ما اختزنوه في وجدانهم وعقولهم من أحكام وتصويبات مستقاة من ثقافتهم نفسها. فكان الرحالة العربي، آنذاك، ممثلاً لحضارة مزدهرة غاية الازدهار، وكان عنده «آخر» خارجي، وآخر داخلي، وشكّلت «المفاضلة» جزئية هامة في تفكيره، وانعكس ذلك على كتابته، وضمناً على نظرته إلى ثقافة الغير[1].

فما يهمنا هنا، هو التوقف عند الصورة المُتخيّلة التي بلورتها الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، عن الآخر بشكل عام، وعن الأوربي بشكل خاص، حيث ركّبت خزاناً من الصور والمعارف والتحديدات، رسمت للآخر صفات وملامح، وأصدرت في حقه أحكاماً، ووجهت الانتباه إلى بعض الجوانب من حياته. وأغفلت جوانب أخرى، أو قللت من أهميتها، فاختزنها الرحالة في تنقّلهم في أرجاء أوربا وأصقاعها، فأمدتهم بالمعايير، والمقاصد المعرفية.

وبما أن صورة الآخر في ثقافة ما، هي نتاج لمعايير معرفية وقيمية لهذه الثقافة، وحصيلة للفارق الدال بين واقعتين ثقافيتين، تخضع علاقتهما لشروط تاريخية ملموسة، من الصدام، والتنافس، والاقتباس، فهي تُجسّد عبر تمثلاتها المعقدة الواقع، والموقف من ثقافة الغير، تُمكِّن بالنهاية الفرد والجماعة من كشف وترجمة الفضاء الثقافي، وهي تحمل مزيجاً من الأفكار والمشاعر، والمواقف والدلالات الرمزية، وأحكام القيمة، تتبلور على صعيد الممارسة في شكل تدخلات، واحتكاكات، وتنافس، واقتباس، في حالة التدافع والسلم. لذا فالمتخيل العربي، الإسلامي عن الآخر، لا يمكن اختزاله بالعلاقة المعرفية، أو إلى علاقة الانعكاس المعرفية، فهو مليء بالمعاني التي تتغذى بالطبع من حدود المعرفة المتوفرة عن الآخر، وعن العالم، لكنها تفيض عنها، إذ لا يقتصر هذا المتخيل على محاولة تصوير واقع الجماعات الأخرى، قد يتكفل الزمن وتقدم المعرفة في تصحيح انحرافاته ليصبح (مطابقاً)، بل إن هذه المعرفة نفسها لا تستقل عن أحكام القيمة ومعاييرها، ولا عن الرموز والدلالات والمعاني الثقافية، التي تختزل المقاصد الروحية الأعمق للجماعات.

ونحن سنهتم بالصورة التي اختزنها المتخيل العربي الإسلامي نحو الآخر الأوربي، كما هي مجسدة بالمفاهيم الفكرية، وبمواقف وجدانية وشعورية، وبخزان من الرموز والدلالات المستندة إلى مرجعيات دينية وسياسية، ومعرفية، يحفزها الاحتكاك العنيف تارة، والسلمي تارة أخرى، والتي ربطت العرب-المسلمين بأوربا على امتداد العصر الوسيط. باعتبار أوربا الآخر دينياً، والمنافس حضارياً والخصم عسكرياً، والشريك في التجارة. والصورة المتخيلة عن الآخر تملك، في أحيان كثيرة، المقدرة على إحلال نفسها محل الواقع، طالما أن هناك فارقاً بين الصورة المنبعثة عن الإدراك، والتخيل، وبين الحال الفعلي للجماعات الأخرى، فتظل هناك مسافة فاصلة بين صورة الآخر، والآخر نفسه، لأن هذه الصورة ناتجة أساساً عن تخيل الجماعة التي أنتجتها ثقافياً، تعكس فيها الجماعة رأيها عن نفسها، في الوقت الذي تنتج تخيلها عن الآخر، ويمتزج فيها موقفها الإيديولوجي، بحدود معرفتها، وباتجاه مصالحها، ومدى انفتاح ثقافتها على تقبل الآخر، الداخلي والخارجي، وبمدى إدراك الجماعة للفارق الذي يفصل ثقافتها عن الثقافة الأخرى وتتأثر بحالة الصراع أو السلام التي تطبع علاقتهما في سياقها التاريخي.

وعندما تتبلور صورة الآخر في مخيال الجماعة تغدو بمثابة حارس للذاكرة الجماعية، لدرجة تصبح فيه الأفكار والتخيلات المسبقة تلك قوة موجهة للإدراك تتحكم في طريقة تصنيفه، واشتغاله، فتكتسب أحكامها بذلك تأثيراً راجحاً على الذاكرة والمخيلة الاجتماعية، فتتوهم الجماعة صاحبة هذه الصورة النمطية عن الآخر نوعاً من المطابقة بينها وبين المجتمع الآخر، بين رؤيتها للآخر وبين واقعه الفعلي(٢).

ولقد لعب الإسلام دوراً حاسماً في تغذية الذاكرة والمخيلة العربية الإسلامية بصورة معيّنة للآخر، وبطريقة معينة للتعامل معه -دون إغفال المؤثرات الأخرى الدنيوية والزمنية، والفضول المعرفي- فكان القرآن بمثابة النص المفصلي الذي قامت عليه الجماعة الإسلامية، وتآلفت في كنفه، وحدَّد للمسلم مواقفه من الآخر، المختلف عنه دينياً، وثقافياً، وعيّن له سلوكه تجاه المختلفين معه. فهو الفصل، وهو الحُكْمُ، وهو الغذاء اليومي للذين اعتنقوا الإسلام(٣).

إلا أن هناك ما يميز الإسلام عن الأديان التوحيدية الأخرى المسيحية واليهودية، وهو ما يتجلى في نزعته التوحيدية، المرفوعة إلى ذروتها، وفي اعترافه المصرَّح به نصاً بالأديان الأخرى (النصارى، واليهود) باعتبارهم أهل كتاب، فضلاً عن المجال

الحضاري الخاص الذي أنشأه، وتبادل معـه التأثيرات. وتكونت في ظلاله ثقافة عربية إسلامـية، عـبر تمـازج ثقافـات الشعـوب المختلفـة التي انضوت تحت راية الإسـلام، واتخذت اللغة العربية لساناً، فكـونت ضمن ما كونت «صورة للآخر». وعلى الرغم من أن الموقف الديني ، قـد لوّن كل جوانب الثقـافة العربيـة الإسلاميـة، على تفاوت استـقلاليـتهـا عنه، فإننا لا نسـتطيع أن نَقصـر الموقف من الآخر على العـامل الديني وحده، فهـناك جوانب لها تأثيرها أيضـاً، اختزنتهـا الثقافة العـربية الإسلاميـة الغنية، والكثيرة التنوع، والتي كانت حصيلة تراكم تاريخي طويل الأمد، وكما أشار بروديل إلى أن: «الإسـلام هو قـبل كل شيء وريث الشـرق الأدنى بثـقـافاته واقـتـصـادياته وعلومه القديمة، وفضاء الإسلام هو ذلك الفضاء المحصور بين مكة والقاهرة ودمشق وبغداد. يقال عن الإسلام إنه الصحراء. العـبارة جميلة وتتردد بكثرة ولكن يجب أن يقال أيضـاً: الإسلام هو الشـرق الأدنى، وهذا يضيف إليـه كميـة هائلة من الموروث الحضـاري. وبالتـالي قروناً طويلة من التـاريخ»(٤). وهو مـا جعل الثـقافـة العربيـة الإسلامية قادرة على الحفاظ على الوحـدة، والتنوع بآن واحد، فامتزجت كل ثقافات الشعوب، والأمم الداخلة في الإسلام، في المجال الإسلامي الشاسع، مع الحفاظ على الغنى التعددي، بعد أن اسـتطاعت الاقتباس، والتأثر بثقافة جـيرانها الهند، واليونان، وبيزنطة، وقبل هذا ثقافة فارس.

ولقد عرفت الحـضارة العربية الإسلامـية، كغيرها من الحضـارات، علاقات من التدافع والتناحـر، مع جيـرانها من الحضـارات الأخرى، بما فيـها الحضـارة الأوربية، وتبادلت معها السلع، والأفكار، والتخيلات. فكونت لنفسها صورة عن (الآخر) في الحضـارات الأخرى، حكمت إلى حد كـبير طريقـة فهمـها وتعاملهـا معهـا، تغذت بمرجعيتها الثقافة، وبتقدم معرفتها للعالم، وبخبرتها بحال الشعوب الأخرى.

وإذا أردنا تبسيط المسـألة، يمكننا أن نقول: إن الثقافـة العربية-الإسلامـية قدمت عدة مـعايير، وقيـاسات حكمت من خلالهـا على ثقافة الآخر، ولونت بهـا صورته، فهناك أولاً المعيار الديني: الإيمان الإسلامي، ثم المعيار الحضاري، وهو ما يقاس بمدى العمـران عند الآخر، ومعيـار بيئي جغـرافي، يتعلق بموقع هذه الحضـارات في أقاليم الكرة الأرضية، ومدى اقترابها من خط الاسـتواء الحار، ومن القطب الشمالي البارد، وتأثرها بمدارات النجوم والأفلاك، فضلاً عن العامل المعرفي، أي بمدى تقدم معرفتهم بالعالم وحال الشعوب في ذلك الحين، كل هذه العوامل مجـتمعة لونت نظرة الثقافة

العربيـة-الإسلاميـة إلى الآخر، إذا لم يأخذ المـثقف العربي الإسـلامي عاملاً وحـيدا ليـحكـم به على هذا الآخـر، وإن كـان بعـض المفكرين العـرب-المسـلمين ركـزوا، وضغطوا على أحد العوامل والمعايير أكثر من الأخرى، إلا أنهم على الأغلب أخذوا هذه العوامل مـجتمعـه في أحكامهم، وتقريراتهم. كـما تأثرت نظرتهم تلك بطبقـية العلاقـات الفعليـة القائمة بين «دار الإسـلام» وبين الآخر، أي بحـالة الحرب والسلم السـائدة بينهم، في سـياق ظرفـها التـاريخي. وبمدى ثقـتهم بمرجـعيتـهم الثقـافيـة، وموقعهم في العالم.

المعيار الديني:
الاعتراف بالآخر (الاختلاف والوحدة)

أدخل الإسـلام الإنسان العـربي، ومن اعـتنقـه في التاريخ، كـمـا شكلت فكرة الجماعـة ووحدتها، على تنوعـها، قاعدة مركـزية في هذه التجربة، وذلك باعـتبارها تأسيـساً لمبدأ تضامن روحي ومـحوراً للاجتمـاع الإنساني(٥). وحمل الإسلام نظرة دينية للعـالم والإنسان، غدا الكون تبـعاً لهذه النظرة مسـرحاً لمغامرة الإنسـان، حيث سخَّر له اللـه ما في السموات والأرض لينتفـع بها، اعتماداً على مـا تمتع به من قدرة على التميـيز والتدبير. وحدد له نمطاً ينطلق من اعـترافه بالآخر باعتـباره يختلف عنه باختـلاف انتمـائه، واعتـقاده(٦). إذ تضمن التـصور القرآنـي على إدراك لافت لهذا الاختـلاف بين الكائنات والناس واللغات والأديان. إذ خلق الله البـشر، وفق الرؤية الإسـلاميـة مـخـتلفـين جنسـيـاً من ذكـر وأنثى ﴿وأنـه خلق الزوجين الذكـر والأنثى﴾(النجـم: ٤٥) ولغـوياً ﴿ومن آياته خلق الـسـمـوات والأرض واخـتـلاف ألسنتكم وألوانكم ..﴾ (الروم: ٢٢) ودينيـاً ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كـافر ومنكم مؤمن ..﴾(التـغابن: ٢)، وأنشـأ الاجتمـاع البشـري في وحدات مخـتلفة ﴿شـعوباً وقبائل﴾ على قاعدة علاقات الـتعارف والتدافع ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكـم شعوباً وقـبائل لتعـارفوا إن أكرمكم عند الله أتقـاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات: ١٣) ﴿.. ولولا دفع الله النـاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ (البـقرة: ٢٥١) وأيضاً ﴿.. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببـعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجـد يذكر فيها اسم الله كـثيراً ..﴾ (الحج: ٤٠). إن معنى «الدفع» هنا، حسب المصطلح القرآني، يشير إلى التفاعل

والتـواؤم مع واقعـة التنوع والاختـلاف، اللذين همـا في المنطق القرآن قـانون الخلق الإلهي ﴿ولو شـاء الله لجعلـكم أمة واحـدة ولكن يضل من يشـاء ويهدي من يشـاء ولتسألن عـما كنتم تعملون﴾ (النحل: ٩٣) وأيضـــــاً ﴿ولو شـاء الله لجعلكم أمة واحدة ولـكن ليبلوكم في مـا آتاكم فاسـتبـقوا الخـيرات إلى الله مـرجعكم جـميـعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ (المائدة: ٤٨).

لكن هذا التأكيد على الاختـلاف والتنوع، يوازيه التشديد على الوحدة الأصلية والنهائيـة الجامعـة للبشر على اختـلافهم، فقـد كان الناس، وفق النظرة القرآنيـة، أمة واحدة، صـدرت عن نفس واحـدة «آدم» ﴿.. وهو الذي أنشأكم من نفس واحـدة﴾ (الأنعام: ٩٨)، ثـم تفرقت شعـوب وقبـائل بعث لها الرسـل ﴿مبشـرين ومنذرين﴾ ليهدوهم إلى طريق الحق، وليعيدوهم إلى سيـرتهم الأولى كجماعة واحدة، فحرص كل رسول على هداية قومه هو فحسب ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً ..﴾ (النحل: ٣٦)، ﴿.. وإن من أمة إلا خلا فيهـا نذير﴾ (فاطر: ٢٤)، ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قـومه ..﴾ (إبراهيم: ٤)، فـينتهي الأمر إلى مـحمد، الذي أرسـله إلى العالمين جميعـاً، يجسد في رسالته اسـتمراراً لوصية نوح وإبراهيم وموسى وعـيسى، وخاتماً لنبواتـهم. وفيه مـحاولة اسـتعادة الأخـوة الروحيـة للبشـرية من جديد القائـمة على التقوى، فضـربت المفاهيم القرآنية جذور التفاخـر بالأنساب والأعراق والألوان، بعد أن جعلت ميزان التفاخر الوحيد لدى البشر هو السمو الأخلاقي، وما يقدمه المرء من صـالح الأعمـال[٧]، فنقـرأ ﴿يا أيهـا الناس إنا خلقناكم من ذكـر وأنثى وجـعلناكم شعـوباً وقبائل لتـعارفوا إن أكـرمكم عند الله أتقاكم ..﴾ (الحجـرات: ١٣)، ويقول الرسول الكريم محمـد ﷺ في خطبة الوداع: «يا أيها الناس إن ربكم واحد. وإن أباكم واحـد. كلكم لآدم، وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الـله أتقاكم. ليس لعـربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى»[٨]. يتموضع القرآن داخل خط الديانة التوحيدية، يرتبط مـعهـا في حـزمـة روحيـة واحـدة داخل تاريخ النجـاة. إذ نظر المسلمـون إلى دينهم باعتـباره أحد الـتجليات الكبـرى لوحي نبوي واحـد يقع الإسلام في نهايـة حلقاته، وخاتمتها، وهو ما جعل المسلمين ينظرون باحترام وتبجيل شديدين إلى حلقات النبوة السابقة ومـا أتت به من رسالات دينية. فـ«المسلم» كتـسمية تشمـل المؤمنين من كافة أديان التوحيـد، هذا الاعتراف بـ«الآخر»، والاشـتراك معه في وحي واحـد سيؤسس للتـسامح الديني ﴿قـولوا آمنا بالله ومـا أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسـماعـيل

وإسحاق ويعقـوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى ومـا أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ (البقرة: ١٣٦).

وذكر الـقرآن أهل الديانات في أكـثر من مـوطن ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصـارى والصابئين من آمن باللـه واليوم الآخـر وعمل صـالحاً فلهم أجـرهم عند ربهم ولا خوف عليـهم ولا هم يحزنون﴾ (البـقرة: ٦٢)، كمـا ذكر ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصـابئين والنصارى والمجوس والذيـن أشركوا إن الله يفـصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾(الحج: ١٧). فقد نوّه القرآن، هنا، إلى ست فئات من أهل العقـائد، أجاز اشتمالهم في الاجتمـاع الإسلامي، مع تفويض أمرهم إلى الله يوم القيامة. فكان الاجـتماع السياسي الإسلامي نوعاً من اجـتماع حضاري، قائماً على طواعـية الأفراد والجماعات في الانتظام في هذا الاجتـماع، بصرف النظر عن أصوله الإثنيـة والدينية والفكرية، الذي يتضـمن حدوداً يجب احترامـها في ظل العيش المشترك.

فالرؤية القـرآنية للآخر تتـحدّد في التصـور الديني الإسلامي العـام على أساس وحدة الانتماء الإنساني والعقائدي من جهة، وعلى قاعدة التمايز والاختلاف الديني والعرقي والألسنـي والاجتمـاعي من جهة ثانيـة. وهو إذ يؤكد على هذا المبـدأ، فإنه يدعو إلى التواصل والتـعارف، بكل ما يفترضه ذلك من نبـذ التعصب، وإرادة إلغاء الغير[٩]. وشددت الكثير من الآيات على نبذ الإكراه في الدين، بما يتضمنه من حرية الاعتـقاد ﴿لا إكراه في الدين قـد تبين الرشد من الغي ..﴾ (البـقرة: ٢٥٦)، وطالب القرآن اعتماد لغة الحوار مع أهل الكتاب، ونبذ الإكراه ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منـهم ..﴾ (العنكبوت: ٤٦). وترك لهم حق اتخاذ القرار ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ..﴾ (الكهف: ٢٩). وخـاطب القرآن النبي بـالقول: «ومـا على الرسول إلا الـبلاغ المبين»، «أفـأنت تكره الناس حـتى يـكونوا مـؤمنين» و«ادع إلى سبـيل ربك بالحكمـة والموعـظة الحـسنة وجادلهم بالتي هي أحسن».

وقد خص القـرآن المسيـحية بتـعاطف خاص ﴿.. ولتـجدن أقربـهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نـصارى ذلك بأن منهم قسـيسين ورهباناً وأنهم لا يسـتكبرون﴾ (المائدة: ٨٢)، ومنح المسـيح ميزة غـاية في الأهميـة، إذ جعله مؤيـداً بالروح القدس ﴿.. وآتينا عيسى ابن مريم البينـات وأيدناه بروح القدس ..﴾ (البقرة: ٢٥٤)، وأيضاً

﴿.. إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ..﴾ (النساء: ١٧١)، وما المسيح ﴿..إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ..﴾ (المائدة: ٧٥).

وبعد الفتح، وقيام الدولة الإسلامية، عامل المسلمون أصحاب أهل الكتاب المقيمين في دار الإسلام، باعتبارهم أهل ذمة، وحدّدت أحكام أهل الذمة كما صاغها الفقهاء المسلمون حقوق الدولة على أهل الكتاب باعتبارهم جماعة منها، وحقوقهم على الدولة باعتبارها دولتهم. غدا المسيحيون بمقتضى هذا العقد في ذمة المسلمين، أي في عهدهم وأمانهم. ويسري هذا العقد على الأبناء والأحفاد ما لم يفسخوه، ولا يحق للمسلمين فسخه. وإذا فسخه ذمي فلا تقع مسؤولية على طائفته بل عليه شخصياً[١٠]. وبمقتضى هذا العقد يصبح الذمي مواطناً في دار الإسلام، وينطبق عليه منطوق الحديث النبوي: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، حيث يُعتبر المقيم على أرض الإسلام، من السكان الأصليين، جزءاً من الأمة، لأنه جزء من دار الإسلام، أما إذا كان طارئاً فإن عقد الذمة يعتبر جنسية له تحوّله إلى عضو في الجماعة السياسية الإسلامية الموجودة[١١]. ويمكن للذمي تبعاً لذلك، إذا توفرت فيه الأهلية، أن يتحمل مسؤوليات عامة كالمسلم باستثناء ما يتعلق بشؤون الخلافة والإمامة وقيادة الجهاد. ويدفع الذمي بموجب عقد الذمة جزية، وهو مبلغ يتفق عليه في العقد، يدفعه الأفراد، باستثناء النساء والأطفال، والرقيق، والرهبان، والعميان، وغير القادرين[١٢].

فلم يؤد الاجتماع السياسي الإسلامي إلى صهر الاختلافات والتنوعات داخله، بل أفسح لهذا التنوع مساحة للتعبير عن نفسه، لهذا نرى أن قيود الاجتماع السياسي هذه على أهل الذمة، لم تمنع النصرانية في العصر العباسي من أن يكون لها من القوة والنشاط ما يمكّنها من فتح مراكز تبشير لها في الهند والصين، انطلاقاً من دار الإسلام[١٣]. ويصف ميتز حال التعايش الديني في دار الإسلام بقوله: «إن ما يميز مملكة الإسلام عن النصرانية في القرون الوسطى، أن الأولى يسكنها عدد كبير من معتنقي الأديان الأخرى غير الإسلامية. وليست كذلك الثانية، وأن الكنائس والبيع ظلت في المملكة الإسلامية كأنها خارجة عن سلطان الحكومة، وكأنها لا تكون جزءاً من المملكة الإسلامية. معتمدة على العهود، وما كسبته من حقوق، وقضت الضرورة أن يعيش اليهود والنصارى بجانب المسلمين، فأعان ذلك على خلق جو من التسامح لم تعرفه أوربا في القرون الوسطى»[١٤]. وهو ما جعلنا نرى ولا سيما في العصر

العباسي حركة اليهود والنصارى قد اتسعت بسبب كثرة الاتصال التجاري والعلمي والحربي. والمسلمون، في كثير من مواقفهم، يعدلون بينهم، ويقربونهم إليهم، حتى لقد عفوا عن المال الذي يتركه النصراني من غير وارث، ويردوه إلى أهل ملته، فقد أصدر الخليفة المعتضد أمراً بهذا المضمون، استناداً على فتوى قاضي مدينة السلام، وفي أوائل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، كان في بغداد وحدها نحو خمسين ألفاً من النصارى، ويذكر المقدسي أنه كان في الشام، أكثر الصباغين والصيارفة، والدباغين بهذا الإقليم من اليهود، وأكثر الأطباء والكتبة من النصارى، حتى أن بعض الفقهاء أفتوا بجواز توزير أهل الذمة[١٥].

هذا التسامح، والاعتراف بالآخر، انعكس على لغة الثقافة العالمية، فالجاحظ، الممثل الأبرز للثقافة العربية الإسلامية، يعترف بمهارات النصارى، التي أسعفتهم من التقرب من أصحاب السلطة، مثل الطب والكتابة والمالية، في حين يشهد على أن اليهود برزوا في مجالات الحرف «إذ لا نجد اليهودي إلا صباغاً، أو دباغاً، أو حجاماً، أو قصاباً، أو سقاياً»[١٦]. كما يلاحظ ارتفاع مكانة النصارى في الاجتماع الإسلامي، فاتخذوا «البرازين الشهيرة، والخيل العتاق، واتخذوا الجونات، وضربوا بالصوالجة، وتحدقوا بالمدبنى، ولبسوا الملحم (الحرير)، والمطبقة، واتخذوا الشاكرية، وتسموا بالحسن والحسين والعباس وعلي»[١٧].

وتعرض الجاحظ في كتاب الحيوان بتسامح واضح للثقافات المختلفة: عربية، ويونانية، وفارسية، وهندية، وللأديان من يهودية ونصرانية، وإسلامية، ومانوية، وزرادشتية، ودهرية[١٨]. أما عن الطريقة التي نظم فيها المسلمون علاقتهم، فقد تأثرت بالمفاهيم القرآنية، والفقهية، وبالوضع التاريخي الذي خضعت له علاقة الدولة الإسلامية مع دول الجوار، مع عدة عوامل تداخلت فيها لغة المصالح والمنافع بقانون الغلبة بتوازن القوى، فضلاً عن المفهوم الديني، والدعوة الدينية، دون أن ننسى تأثير قاعدة التعايش مع الاختلاف الديني، والحضاري، في الداخل، على طريقة نظر المسلمين للاختلاف الديني، والثقافي الذي يعترضهم في الخارج.

فقد اعتبر الدين الإسلامي محمداً ﷺ آخر الأنبياء، ورسالته آخر الرسالات وأمته المؤمنة آخر الأمم. إنه مبعوث للناس كافة، كما في القرآن والحديث، والعالم كله مجال لدعوته، وبالتالي فإن المسلمين الأوائل الذين حملوا دعوة النبي، فهم أمة الإجابة، «شهداء على الناس» بينما الناس كافة هم أمة الدعوة، وأن أمة الإجابة تُسأل

عن مدى إخلاصها في نشر الدعوة، باعتبار أفرادها «شهداء» على الناس. ويعود هذا التأكيد على عالمية رسالة النبي، إلى تميز النبي محمد ﷺ عن الأنبياء السابقين، الذين كانوا يبعثون إلى أقوامهم خاصة، بينما بُعث هو إلى الناس كافة(١٩).

ولهذا كان الرحالة، والمثقف العربي الإسلامي في العصر الوسيط، في جولاته في أوربا، ينظر إلى وجود المسيحية في هذه المنطقة أو تلك بوصفها أحد العلامات الإيجابية، ميزوها عن المناطق الأوربية الأخرى، كالصقالبة، والنورمان، التي لا تزال على ديانتها الوثنية «المجوسية»، وفضلوها عليها.

ولقد مر المسلمون في حياة النبي ﷺ في تجربتين مع المسيحية، خارج محيطهم الداخلي، وكان لهم موقف ذو دلالة من المسيحية، فضلوها على الأديان الوثنية.

التجربة الأولى تجسَّدت في موقف المسلمين في زمن النبي، من الحرب التي قامت بين فارس وبيزنطة، وذلك في عام ٦٢٩م، فأظهر المسلمون تعاطفهم مع «الروم» أصحاب الكتاب، على الفرس «المجوس»، بينما وقفت قريش بعواطفها مع الفرس، ونزلت الآية القرآنية ﴿الم. غلبت الروم. في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. في بضع سنين..﴾ (الروم: ١-٤). التي أنبأت بانتصار الروم على فارس بالنهاية، وهو ما أثار فرح المسلمين، فيروى عن سيار بن مكرمة قوله: «لما نزل أول سورة الروم، اتخذ المؤمنون ذلك اليوم شبه عيد، وكان المشركون يحبون أن لا تغلب الروم فارساً، لأنهم أهل كتاب، وتصديق بالبعث»(٢١). ويروى عن أبي سعيد الخدري قوله: «التقينا مع رسول الله (ص) ومشركي العرب، والتقت الروم وفارس، فنصرنا الله على المشركين العرب، ونصر الله أهل الكتاب على المجوس، ففرحنا بنصر أهل الكتاب على المجوس»(٢٢).

أما التجربة الأخرى، فهي تتعلق بالتجاء المسلمين إلى النجاشي المسيحي، صاحب الحبشة، هرباً من اضطهاد قريش. فقال النبي لأصحابه: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم مخرجاً مما أنتم»(٢٣).

هذه التجربة تظهر تفضيل النبي، النجاشي المسيحي، على كفار قريش، من جهة، وتفضيله للنجاشي، مرة أخرى، صاحب الاعتقاد المسيحي الصحيح الذي يطابق إيمانه الإيمان الإسلامي، على إيمان البطارقة.

ولقد لاحظ الجاحظ في سياق رده على النصارى، الذين كانوا عنصراً من

الاجتماع الإسلامي، ودينهم جزءاً من ثقافة المجتمع، أنهم أحب إلى (عامة) المسلمين من المجوس واليـهود، وأقربهم مـودة وأقل غائلة. معـللاً ذلك بتركيـزه على الجانب السياسي، وذلك لبعد ديار النصارى «من مبـعث النبي ﷺ ومهاجره، لا يتكلفون صنعاً ولا يثيرون كثـيراً، ولا يجمعون على حرب. فكان هذا أول أسـباب ما غلّظ القلوب على اليهـود ولينها على النصـارى» كما «أن من ملوك الـعرب من كان نصـرانياً ... ونصرانية النعمـان وملوك غسان مشهورة في العرب... وأن العـرب كانت النصرانية فيها فاشية عليها غالبة إلا مضر»(٢٤).

معيار الحضارة والعمران

لم يكن المعيـار الديني، هو العامل الوحيـد في حكم الثقافـة العربية-الإسلامـية على الآخر، وهو في انفـتاحه على الاعـتراف بالآخر، سـمح بتغذية الثـقافة العـربية الإسـلامـيـة بمقـاييس أخـرى إلى جـانب المقـيـاس الديني للـحكم على الأمم بمدى مساهمتها في مجالات أخرى، كمجال العمران، والحضارة.

فالنص الديني، وبعض الاتجاهات الفكرية الإسلامية، وواقع الاجتماع السياسي الإسلامي المتعـدد الهويات في إطار الوحدة الجامـعة، أنتجت ثقافـة عقلانية واقـعية، تجادل الآخر، وتحاوره، بدلاً من أن تلغـيه. مما جعل الرؤية للآخر تتخذ مـعايير أخرى لا تقـتـصر علـى المعيـار الديني وحـده. فـعلى الرغم من الشـعـور بالتـفـوق الديني والحـضـاري، مع الإقرار بمساواة الكائـنات البشـرية، فـإن واقع الاحـتكاك بالآخـر الداخلي، والتـعـددية الثقـافـة والدينيـة في داخل دار الإسلام، جـعل المثـقف المسلم يضفي بعـض النسبيـة على أحكامه تجـاه الآخر(٢٥). بدأ هذا مع المختلفين مـعه في الداخل، وانتهى به إلى المخـتلفين معه في الخـارج. إذ إن التوصيف لبعض المسـافات الآخـرية (الداخليـة) ساعـد على فـهم النسـبـيـة التي اتصفـت بها تمثـلات العـرب والمسلمين للآخر الخارجي، التي تعني تفتحاً يتجـاوز إطلاقية المعايير، كانت محصلة ثقافية لتـعددية المجتمع العربي الإسلامي، في عصـره الذهبي، والمبدأ الأساسي الذي قـامت عليه نسـبيـة النظرة إلى الآخـر، داخليـة كانت أو خـارجيـة، هو أن الخصـال والمساوئ موزعة على الأمم، لا تخلو منها أمة، بما فيها أمة العرب المسلمين(٢٦).

إذ ضمت مملكة الإسـلام في جنباتها أمما وشعـوباً مختلفة، كان لكل مـنها مزايا وصفات عُرفت بها، ولم يلتفت الكتاب العرب لدراسة مميزات الأمم الأخرى خارج

دائرة الإسلام فقط، بل أدركوا وانتبهوا إلى الفروق الداخلية، داخل مملكة الإسلام وأعطوا لكل أمة، وأحياناً لكل بلد سمة خاصة تتسم به، وتميزه عن غيره من أمم الإسلام التي تشترك معها بالدين والثقافة العامة. وفي مقابل ذلك أدركوا، وأعطوا لكل الأمم المعروفة لديهم، خارج مملكة الإسلام، مزايا خاصة تميزها عن غيرها، ولم يقتصر هذا على مستوى السمات النفسية العامة، بل على دور كل منها في إتقان جانب من جوانب التقدم الحضاري، والعمراني، والتقصي عما تشتهر بها من زراعات، وحيوانات، وبحار وعجائب، وغرائب.

فإذا كانت الفتوحات الإسلامية قد أدخلت المدن المفتوحة في التاريخ العام الإسلامي، فإنها دفعت في وقت مبكر إلى ظهور اهتمام بمعرفة تلك البلدان، بطريقة إثنوغرافية جنينية. فيذكر المسعودي، أن عمر بن الخطاب (الخليفة الثاني)، الذي قامت في عهده أكثر الفتوحات، قد كتب إلى حكيم من حكماء ذلك العصر» يطلب منه وصف تلك المدن المفتوحة، وأهويتها ومساكها، وما تؤثره الترب والأهوية في سكانها»، فأجابه ذلك الحكيم إجابة مسهبة «أورد فيها، في جملة ما أورد، تقريراً شبه إثنوغرافي يُظهر فيه تأثير البيئة على أجساد سكان البلدان المختلفة، وطبائعهم النفسية. فيقول: «أما الشام فسُحُب وآكام، وريح وغمام، وغَدَق وركُام، ترطب الأجسام وتبلّد الأحلام، وتصفي الألوان، ولا سيما أرض حمص فإنها تحسّن الجسم، وتصفي اللون، وتبلد الفهم، وتنزح غوره، وتجفي الطبع، وتُذهب بماء القريحة، وتنصب العقول... أما أرض مصر فأرض قَوراء غوراء .. تُحمد بفضل نيلها، وذمُّها أكثر من حمدها، هواؤها راكد، وحرها زائد .. غير أنها تسمن الأبدان، وتسوّد الأبشار وتنمو منها الأعمار(٢٧).

وأطلقوا على كل إقليم من أقاليم الخلافة، صفة خاصة، فاشتهر عندهم اليمانيون بالعشق، والحجازيون بالدَّل، والعراقيون بالظرف، وأهل السند بالصيرفة، وأهل مرو بالبخل(٢٨).

ولم ينسوا في تقصيهم عن (فضائل) الأقاليم، البحث عن (المثالب)، إذ كان في أخلاق الناس، أو البيئة، والأنواع الحيوانية والنباتية(٣٠). كما أن بحثهم عن خصائص الأقاليم في داخل دار الإسلام ركّزوا على الظواهر الخارقة للعادة، أو غير الاعتيادية، أو ما سموه بالعجائب، فنحن نطالع عند المقدسي، صاحب كتاب «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، شأنه في ذلك شأن غيره من الجغرافيين

وأصحـاب الرحلات، عن الكثـير من «عـجائب الأقالـيم والبلدان»، «فمن عـجائب نيسابور جبل ترابه أسود مثل الأنقاس به يكتـبون الرسائل، وجبال بهيطل، ونيسابور يقطعون منها الملح، كـما يقطع الحجر، وبه شجر لها ثمـر إذا شق خرج منه حيوان له أجنحة طير»(٣٥)، ويتحدث عن وجود ما يسـميه «أبو قلمون في إقليم المغرب، وهي دابة تحـتك بـحـجـارة على شط البـحـر، فـيـقع منـهـا وبر بلون الذهب يـنسج منه الثيـاب»(٣١)، ومـصـر فـيـه عـجـائب الهـرمـان (الأهرام)(٣٢)، ولا ينسـون منارة الإسكندرية، وبعض الفاكهة النادرة الـعجيبة، كتفاح لبنان. فـفي ذكر تلك العجائب تذكـير بخـصـائص ذلك الإقليم، وبقدرة الخـالق على الخلق، فـالمقـدسي بعد ذكـره لمظاهر العـجـيب يقول: «وجب أن ننهـي ذلك إلى كافـة المسلمين ألا ترى إلى قـوله تعالى: ﴿قل سيروا فـي الأرض، أفلم يسيروا في الأرض فينظروا، وفيمـا نذكر عبرة لمن اعتبر وفوائد لمن سافر﴾»(٣٣).

وفي جـانب تلك المزايا والعـجائب، لم ينسـوا أن يذكـروا المساوئ إلى جـانب الفضائل، فيقول ابن الفقيه بأن الناس يقولون «حمى خيبر، وطواعين الشام، ودماميل الجزيرة، وحبوب الزنج، وطحال البحرين»(٣٤).

وإلى جانب كتب الجـغرافية العامـة التي اهتمت بدراسة الأقاليم كـافة، ظهرت كتب تهـتم بكل إقليم على حدة، وتركـز على خصائص هذا الإقليم ضـمن الوحدة العامة لدار الإسلام، مثل كتاب ابن زواق «مصر وفضائلها» الذي يبدأه بذكر الآيات والأحاديث التي تتعلق بمصر، وكتاب عـبد الله بن عبد الحكيم المصري (ت ٢١٤هـ) «تاريخ مصـر»، وكتاب المقـريزي «خطط المقريزي»، وكـتاب الربعي (ت ٤٤٤هـ)، عن «فضائل الشام». كما ظهرت بعض المؤلفات التي أفردت اهتمامها بفضائل مدينة مـعينة، لإبـراز (فضـائلهـا) وتميزهـا عن البلدان والمدن الأخـر، وذلك لإظهار مـدى مساهمتهـا، ومدى ما تستحوذ عليه من رموز ومعـانٍ ترتبط بالرأسمال الرمزي العام للأمة(٣٥).

ويمكننا أن نميـز في التـاريخ البلداني، نمطين أسـاسيين، همـا نمط التـاريخ الذي يغلب عليه الاهتـمام بالتاريخ الفـضائلي، ويمكن أن نجد مـثالاً على النمط الأول في «بغية الطلب في تاريخ حلب» لابن العـديم (٥٨٨-٦٦٠هـ) وكتاب «تاريخ بغداد» لأحـمــد بن أبي طاهر طيـفــور (٢٨٠هـ) وكـتـاب «تاريـخ الموصل» للأزدي (ت ٣٣٤هـ). أما مدونات النمط الثاني فتمثل التاريـخ الفضائلي للمدينة عموماً وللمدن

الإسلامية (مكة، المدينة، القدس) خصوصاً. وترتبط طبيعتها بوظيفتها التي تتمثل في تمكين القـارئ من الاطـلاع على الفـضـائل القـدسـيـة للمـدينة، ومـا يـرتبط به من تاريخ[٣٦]. وتمتلئ هذه المصنفات بالخارق، حيث تمتـزج فيه حوادث الزمان بالأبدي، بالخـارق المقدس. حيـث يتحول المـؤلف الفضـائلي إلى أنثربولوجي ديني مـبكر في الثقافة العربية الإسلامية[٣٧].

فقد اعتـمد منهج المثقفين العرب-المسلمين في النظر على خـصائص الشعوب، والأقاليم، والمـدن في دار الإسلام، على قاعـدة أساسـية، فـهناك إيمان عمـيق بوحدة الجـماعـة الإسلامـية، الذي لا يـغمط أو يحـجب، بل يقـوم على تنوع الخصـائص، والفـروقات بين مـدنهـا، وشعـوبهـا، وأقالـيمـهـا، فهناك وحـدة تقـوم على التنوع، والتكامل بين هذه التنوعات التي تغني الوحدة.

وهو نفس المنهج الذي طبقـوه على رؤيتهم لوحدة الجنس البشـري القائمة على الفروق، والتنوع، والتكامل. وقـد صور لنا هذا النهج بصورة رائعة ابن رسـته بقوله: «وكما اختلفت هذه المـواضيع التي ذكرناها، وصار لكل موضع منها خـاصية ليست لغيـره، فكذلك كل مدينة من المدن، وكل مـوضوع من المواضيع التي نذكـرها. ولها ولأهلها خـاصية وطبـيعة في اخـتلاف صور الناس. ومـا يكون بينها من الحـيوانات والنبـات والمعادن، والحـر والبرد والميـاه والعيـون والسنن والدين والأخلاق، وسـائر الأشياء التي ليس لغيرها من المدن. وذلـك ظاهر موجود في المواضع والأبصر، حتى أنه ليوجد الاختلاف في المواضع القريبة بعضها من بعض»[٣٨].

وقـد نظر العرب-المـسلمون إلى الآخـر في الحـضارات، والأمم الأخـرى، في ضوء القـاعدة المنهجـية نفسـها، مع توسيع في مـجالات الاختـلاف، الممزوج بحس التـفـوق، دون نسيـان التكـامل ومسـاهمـة الأمم الأخـرى في مـجالات الحـضـارة والعمـران، والإيمان بالأصل المشتـرك للجنس البشـري «كلكم لآدم، وآدم من تراب» دون أن نغفل حدود معرفته بالعالم.

لقد نبغ الباحـثون العرب في تأليف المصنفات عن خصائص الأقـاليم، وفضائل المدن، والبلدان، الداخـلة في دار الإسـلام، وهو ما يـسر علـيهم تـطبيـق نفس منهج التصنيف، بتـساهل أكثـر، على تصنيف موقع الحـضارات الأخرى، فنقلوا منهـجهم الذي طبـقوه على الداخل، على مـا درسوه من حـضارات في الخـارج، وكما قـبلوا الاخـتلاف بين ظهـرانيـهم برحابة صـدر، دون عداوة، كـذلك قـبلوا الاختـلاف مع

الخارج، ولم ينظروا إليه كقاعدة للعداوة بل على التكامل الحضاري. فالتصنيف لبعض جوانب الآخرية في الداخل، ساعدهم على ترسيخ مفهوم النسبية الحضارية، والثقافية. فسحبوا منطق النسبية ذاتها التي طبقوها على الآخر الداخلي، أكان طائفة دينية، أو عرقية، أو عمرانية. والمبدأ الأساسي الذي قامت عليه نسبية النظرة إلى الآخر، داخلية كانت أم خارجية، هو أن الفضائل والمثالب موزعة على الأمم كافة(٤٤)، فضلاً عن ذلك أعطوا لكل حضارة دوراً مميزاً في مجال العمران.

بعض المؤلفين يركزون على التفاوت بين الأمم، حسب مساهمتهم في العمران، ومنهم من يقصره على أربعة أمم فحسب، يقول ضياء الدين بن الأثير: «وإنما الأمم المذكورة من جميع الناس أربع: العرب، والفرس، والهند، والروم، والباقون همج» دون أن ينسى ذكر أهل الصين بأنهم أهل حرفة(٣٩).

أما صاعد الأندلسي (ت ١٠٧٠) قاضي طليطلة، فإنه يوسع الدائرة مع احتفاظه بمفهوم طبقات الأمم «ووجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين: فطبقة عنيت بالعلم عناية تستحق بها اسمه. أما الطبقة التي عنيت بالعلوم فثمانية: أمم الهند، والفرس، والكلدانيون، والعبرانيون واليونانيون والروم وأهل مصر، والعرب. أما الطبقة التي عنيت بالعلوم فهي صفوة الله من خلقه، ونخبته من عباده، لأنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة الصانعة لنوع الإنسان المقومة لطبعه، فأما سائر هذه الطبقة التي لم تعن بالعلوم، وأنسبهم هم الصين والترك، فهم أشبه بالبهائم منهم بالناس، لأنهم أجمعين مشتركون فيما ذكرنا من أنهم لم يستعملوا أفكارهم في الحكمة، ولا راضوا أنفسهم بتعلم الفلسفة»(٤٠).

نلاحظ في هذه الأحكام أنها لا تعير الانتباه إلى الاختلاف الديني، ولا تعطيه أي دور، وتقتصر أحكامها على مدى مساهمة تلك الحضارات في مجال العمران، ولا سيما في مظاهرها الكبرى: العلم والفلسفة. ولم يتفق صاعد الأندلسي مع أغلب ممثلي الثقافة العربية-الإسلامية في غمطه لدور الصين الحضاري.

يلخص الجاحظ، والتوحيدي، في أحكامهما النسبية عن الحضارة، وجهة نظر الثقافة العربية-الإسلامية الوسيطة، فقد خصَّا كل أمة بدور مميز في مجال العمران، بحيث وزعا خصائص الحضارة والإبداع والكفاءة الحضاريتين على الأمم المختلفة البارزة في التاريخ الوسيط، وقد كثف الجاحظ هذه الرؤية في نص طويل من رسائله يقول فيه: «ثم اعلم، بعد هذا كله أن كل أمة وقرن، وكل جيل وبني أب وجدتهم قد

برعوا في الصناعـات، وفضلوا الناس في البيان أو فاقـوهم في الآداب، وفي تأسيس الملك، وفي البـصر بالحـرب، فإنك لا تجـدهم في الغـاية وفي أقصى النهـاية، إلا أن يكون الله قد سخَّرهم لذلك المعنى بالأسباب، وقصرهم عليه بالعلل التي تقابل تلك الأمور، وتصلح تـلك المعاني»(٤١). فكل أمـة تتقن فـرعاً من فـروع الحضـارة، فإذا أرادت أن تحـيط بكل تلك الفـروع ضـاعت جـهـودها سدى «لأن مـن كان مـقـسَّم الهوى، مشترَك الرأي، ومتشعب النفس، غـير موفّر على ذلك الشيء ولا مهيأ له، لم يحذق من تلك الأشياء شيئاً بأسره، ولم يبلغ فيه غايته»(٤٢).

ثم يشير إلى الحـضارات التي برعت في جانب واحد من العـمران «كالصين في الصناعات واليونان في الحكم والآداب، والعرب فيما نحن ذاكرون في موضعه، وآل سـاسان في الملك، والأتراك في الحـرب»(٤٣)، لأن الأمة لا تسـتطيع الإبداع في كل المجالات، فلا بد لها كي تجد دورها، من أن تكـرس جهودها على جانب واحد، كي تستطيع أن تصل به إلى مجال الإتقان. فـيقول «ألا ترى أن اليونانيين الذين نظروا في العلل، لم يكونوا تجـاراً، ولا صناعـاً بأكـفهم، ولا أصـحـاب زرع ولا فلاحـة وبناء غرس، ولا أصحاب جمع ومنع .. فنظروا حين نظروا بالنفس مـجتمعة، وقوة وافرة، وأذهانا فارغة (غير مبلبلة)، حتى استخرجوا الآلات والأدوات، والملاهي التي تكون جـمــاعـاً للـنفس، وراحـة بعــد الكد .. فـصنعـوا من المـرافق، وصـاغــوا المنافع كـالقـرصطونات (علم الأثقـال والأوزان)، والقـبّـانات، والإسطرلابات (مـقـيـاس النجوم)، وآلة الساعات، وكالكونيا (علم النجـارين بالزوايا)، وكالشيزان، والبركار، وكـأصناف المزامـيـر والمعازف، وكـالطب والحـسـاب، والهندسـة، والكون، وآلات الحرب كالمجـانيق ... وكانوا أصحاب حكمة، ولم يـكونوا فعله، يصورون الآلات، ويخرطون الأداة، ويصوغون المُثُل ولا يُحسنون العمل بها...».

«فـأمـا سكان الصين فـهم أصـحـاب السَّبك والصـبـاغـة، والإفـراغ والإذابة، والأصباغ العجيبـة، وأصحاب المخرط، والنحت، والتصاوير، والنسخ والخط، ورفق الكف في كل شيء يقولونه ويعانونه ...»

«وكـذلك العـرب، لم يكونـوا تُّجـاراً ولا صناعـاً، ولا أطبـاء ولا حـسـاباً ولا أصحاب فلاحة فيكونون مهنة، ولا أصـحاب زرع لخوفهم من صَغار (الذل) الجزية، ولم يكونوا أصحـاب جمع وكسب، ولا أصحاب احـتكار لما في أيديهم، وطلب ما عند غيرهم. ولا طلبـوا المعاش من ألسنة الموازين، ورؤوس المكاييل .. أذهان حداد،

ونفوس منكرة، فحين حملوا حدّهم ووجهوا قواهم لقول الشعر وبلاغة المنطق، وتشقيق اللغة، وتصاريف الكلام، وبُعد قيافة الأثر، وحفظ النسب، والاهتداء بالنجوم، والاستدلال بالآفاق، وتعرّف الأنواء، والبصر بالخيل والسلاح وآلة الحرب، والحفظ لكل مسموع، والاعتبار بكل محسوس، وإحكام شأن المثالب والمناقب، بلغوا في ذلك الغاية، وحازوا كل أمنية. وببعض هذه العلل صارت نفوسهم أكبر، وهممهم أرفع من جميع الأمم وأفخر، ولأيامهم أحفظ وأذكر»(٤٤).

أما عن الأتراك «فلم يكن همهم غير الغزو والغارة والصيد وركوب الخيل، ومقارعة الأبطال، وطلب المغانم، وتدويخ البلدان، وكانت هممهم إلى ذلك مصروفة، وكانت لهذه المعاني والأسباب مستمرة ومقصودة... أحكموا ذلك الأمر بأسره، وأتوا على آخره، وصار ذلك هو صناعتهم وتجارتهم ولذتهم وفخرهم، وحديثهم وسمرهم»(٤٥).

وهذا لا يعني، عند الجاحظ، أن كل يوناني حكيم، ولا كل صيني غاية في الحذق، ولا كل إعرابي شاعر فائق، ولكن هذه الأمور في هؤلاء أعمُّ وأكمل، وأتمّ، وهي فيهم أظهر(٤٦).

أما التوحيدي (ت ٣٢٠هـ-٩٣٢م) فيذهب بمنطق الجاحظ إلى أقصاه، إذ يشير «فلكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضلة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم»(٤٧).

ويذكر التوحيدي ما تتميز به من فضائل، ومهارات بقوله: «فللفرس السياسة والآداب، والحدود والرسوم، وللروم العلوم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة (الشعوذة)، والسحر، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكد والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء، والبلاء، والجود والذمام والخطابة والبيان»(٤٨).

ويتفق مع الجاحظ على أن هذه المميزات لا تتصف بها الأمة إلا على العموم، وليست لكل واحد من أفرادها. فلا تخلو الفرس من جاهل بالسياسة، ولا تخلو العرب من جبان، وكذلك الهند والروم والصين وغيرهم. إلا أن التوحيدي يذهب باتجاه أبعد وذلك بالتأكيد على أن الأمم تتساوى بنقائصها وفضائلها، فـ«إذا قوبل أهل الفضل والكمال من الروم بأهل الفضل والكمال من الفرس، تلاقوا على صراط مستقيم، ولم يكن بينهم تفاوت إلا في مقادير الفضل وحدود الكمال، وتلك لا

تخص بـل تُلمّ. وكــذلك إذا قــوبل أهــل النقص والرذيـلة من أمــة بأهل الـنقص والخـساسـة من أمـة أخرى، تلاقـوا على نهج واحـد، ولم يقع بينهم تفـاوت إلا في الأقـدار والحدود، وتلك لا يلتـفت إليـها .. فـقد بات بـهذا الكشف أن الأمم كلهـا تقاسمت الفـضائل والنقائص باضطرار الفطرة، واختيـار الفكرة. ولم يكن بعد ذلك إلا مـا يتنازعـه الناس بينـهم بالنسبـة التـرابيـة، والعـادة، والنزاع الهـائج من القـوة الشهوانية»(٤٩).

تبلغ النسـبيـة الحضـارية هنا ذروتهـا، مع إدراك نوع من التكـاملية بـين جهـود الحضارات المخـتلفة، وتظل الأحكام هنا تستند على مجـالات العمران، دون أن تؤثر فيـها النظـرة الدينية وأحكامـها المسـتندة على تفاوتات التـقوى والإيمان، وإن بقـيت للأحكام الدينية مجالاتها الخاصة، إلى جانب معايير العمران.

وهذه النسبـية الحضارية، تلتـقي وتفضي إلى النظرة التكاملية لفـاعليات الأمم، وحضـاراتها المختلفـة، وهو ما عبـر عنه إخوان الصـفا عندما أرادوا تعـريف الإنسان الكامل، فـقالوا عنه أنه «الـفارسي النسـبة، العـربي الدين، الحنفي المذهب، العـراقي الآداب، العبـراني المخبر، المسـيحي المنهج، الشامي النسك، اليـوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي»(٥٠).

لا شك أن التصور الإسلامي المنفتح على الآخر، وعلى الاختلاف، كان له دوره الأكيد في التمهيـد لبلورة النسبية الحضارية التكاملية، في الثقافـة العربية-الإسلامية، كما كان له تأثيره في التأكيـد على وحدة الجنس البشري، وإرجاع الأمم المختلفة إلى أصل واحد، وهو ما عبرت عنه الثقافة بوضوح.

لعل هذه المعـاييـر مجـتمـعـة هي التي قـامت عليهـا، وارتكزت نظرة العـرب- المسلمين إلى الآخر، بما فيها أوربا، فهم لم يقـتصروا على المعيار الديني على حدة في أحكامهم على الأوربيين وغيـرهـم، ولا على معيار العمران والحـضارة على حدة، أو على التحديات الجغرافية البيئـية، أو على التأثيرات الكوكبية، بل أخذوا هذه المقاييس مجتمـعة عند تفحصهم لما للغـير من مميزات وخصائص، ومثـالب وفضائل، دون أن يخفوا شعورهم بالتفوق، وثقتهم بقيمهم، ومعايير سلوكهم، ومعانيهم الحضارية في العالم، ودون أن ننسى نحن تأثيـر طبيعة علاقـتهم السياسيـة بهذا الآخر، أو ذاك، في صياغة بعض أحكامهم، وفي إثارة انتباههم على مسائل وموضوعات دون أخرى.

وبكل الأحـوال، فإن إمـساكـهم بهذه المعـايير للـحكم على الآخر، لم تجـعلهم

يرسمـون حدوداً ثقافـية، وحـضارية صارمـة تفصلهم عنه، كالـتي رسمهـا الإغريق والرومان فيـما بينهم وبين الأغيـار، الذين أطلقوا عليهم اسم: البرابرة، ولم يسـتثنوا من حكمهم هذا لا الفرس الآسيويين، ولا حتى الجرمان الأوربيين. في حين لم يتخذ العرب–المسلمين من (دار الإسـلام) بمفهومهـا الديني أو الحضاري، حداً فـاصلاً بين الحضـارة والبربرية وحـتى عندما وضعـوا بعض الشعـوب في أقصى الشـمال، وهو نهاية العمـران، فقد حدد صـورتهم لهذه الشعوب مقـدار معرفتهم وعـلمهم بها من جهة، وتخيلهم لمدى تأثير البيئة: الحرارة والبرودة على طبائعهم. وحتى عندما أطلقوا عليـهم صـفة «الوحـشـية»، فـهـذه الصفـة اتخـذوها كـمفـهـوم يقابـل «العمـران» و«الحضارة»، ولم يقـابلوها بكيانات ثقافية لا يمكن تجاوزها، إذ إن «التـوحش» نفسه كما يشيـر ابن خلدون بوضوح، موجود في القفر والبـادية العربية[٥١]، ولم يروجوا لأي نزعة عرقـية أو مركزية عرقـية؛ وأعطوا البيئة–الإقليم دوراً على حـساب النزعة العرقـية، ولقد اسـتشهـد ابن حوقل بقـول الكندي: «إن البيضـان إذا تناسلوا في بلد السـودان سبـعـة أبطن عـادوا في سحنتـهم وبسـوادهم، وإذا توالد السـودان في بلد البيضان سبعة أبطن عـادوا في صورتهم وخلقهم من البياض والنقاء ..»[٥٢]، فضلاً عن ذلك فإن الرحالة العرب أنفسـهم عندما وصلوا إلى هناك، كالغزال والطرطوشي في أقصى الشمال، أو ابن بطوطة في أقصى الجنوب، لم يعـدموا الوسيلة في اختراق هذه الصورة النمطيـة، حين صوروا تنوع الحياة ومـا تزخر من فضائل ومـثالب، مثل كل الأمم.

لقد حمل الرحـالة العرب–المسلمون هذا المتخيل الذي أنتـجته الثقافـة العربية–الإسلامية عن الآخـر الأوربي، في تنقلاتهم في الأصقاع المختلفـة لأوربا، فقدموا لنا من خلال مشاهداتهم معطيات جديدة أغنت هذا المتخيل وأثرَته.

الهوامـش

(١) فهيم، حسين محمد: أدب الرحلات، (سلسلة عالم المعرفة ١٣٨)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٩، ص١٩٥.

(٢) أفاية، محمد نور الدين: الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠، ص٢٣.

(٣) السيد، رضوان: الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرأ، بيروت ١٩٨٦، ص٩.

(٤) بروديل، فرناند: البحر المتوسط، ترجمة عرين سالم، تراث المعرفة، تونس ١٩٩٠، ص١١٣.

(٥) غليون، برهان: نقد السياسة-الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩١، ص٣٥.

(٦) أفاية، المصدر السابق، ص٥٢.

(٧) زيدان، عبد الكريم: حقوق الأفراد في الإسلام، بيروت ١٩٨٨، ص٣٣.

(٨) ابن عبد ربه (٣٢٨هـ-٩٣٩م): العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٨-١٩٥٣، ج٤، ص٧. راجع أيضاً، الخضري، محمد: نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، القاهرة ١٩١٠، ص٣٢٥.

(٩) أفاية، المصدر السابق، ص٧٨.

(١٠) السيد، رضوان: مفاهيم الجماعة في الإسلام، منشورات رسالة الجهاد، طرابلس ١٩٨٥، ص١٣. راجع أيضاً، عويدات، حسين: العرب والنصارى، الأهالي، دمشق ١٩٩٢، ص٦٥.

(١١) السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام، المصدر السابق، ص١١٣-١١٤. راجع أيضاً، عويدات، المصدر السابق، ص٦٦. وأيضاً، أفاية، المصدر السابق، ص٩١.

(١٢) عويدات، المصدر السابق، ص٦٦.

(١٣) حتي، فيليب- وجبور، جبرائيل- وجبور، إدوارد: تاريخ العرب، ط٨، دار غندور، بيروت ١٩٩٠، ص٢٠٢.

(١٤) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج١، دار الكتاب العربي، ط١٠، بيروت، دون تاريخ، ص٢٢٣.

(١٥) أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ج١، دار الكتاب العربي، ط٥، بيروت ١٩٦٩، ص٨١-٨٤.

(١٦) الجاحظ، أبو عثمان بن بحر (ت ٢٥٥هـ-٨٦٩م): رسائل الجاحظ-الرسالة الكلامية، قدم لها علي أبو ملحم، منشورات مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٧، ص٢٦٢. وراجع، أفاية، المصدر السابق، ص١١١.

(١٧) الجاحظ، رسائل الجاحظ، المصدر السابق، ص٢٦٢. راجع أيضاً، أمين، ظهر الإسلام، ج١، المصدر السابق، ص٣٢٥-٣٢٦. راجع، أفاية، المصدر السابق، ص١١١.

(١٨) أمين، المصدر السابق، ص٤٠١.

(١٩) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن هبة الله الشافعي (٥٧١هـ): تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج١، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، دار المسيرة، بيروت ١٩٧٩، ص٨٢.

(٢٠) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن هبة اللـه الشافعي (٥٧١هـ): تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج١، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، دار المسيرة، بيروت ١٩٧٩، ص٨٢.
(٢١) المصدر نفسه، ص٨٣.
(٢٢) هارون، عبد السلام: تهذيب سيرة ابن هشام، دار الفكر، والمجتمع العربي الإسلامي، بيروت، دون تاريخ، ص٦٨.
(٢٣) الجاحـظ، رسائل الجاحـظ، المصدر السـابق، ج٣، تحقـيق وشرح هارون، عـبد السلام، دار الجـيل، بيروت ١٩٩١، ص٣٠٩-٣١٣.
(٢٤) أفاية، المصدر السابق، ص١١٩.
(٢٥) لبيب، الـطاهر: الآخر في الثقـافة العـربية في صورة الآخـر-العربي ناظراً ومنظـوراً إليه، (ندوة)، تحرير لبيب، الطاهر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٩، ص٢١٠.
(٢٦) المسـعـودي، أبـي الحـسن علي بن الحـسين (٢٨٧هــ/ ٩٠٠م - ٣٤٦هـ/ ٩٥٩م): مـروج الذهب ومعادن الجواهر، ج٢، تحقيق عبد الحميد/ محمد محي الدين، مطبعة السعادة، ط٤، القاهرة ١٩٦٤، ص٦١-٦٣.
(٢٧) أمين، ضحى الإسلام، ج١، المصدر السابق، ص٦.
(٢٨) ابن الفقيه، أبي بكر أحمد بن محمد الهمـذاني: مختصر كتاب البلدان، طبع مدينة ليدن ١٣٠١هـ، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص٩٣.
(٢٩) المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد (ت ٣٨٠هـ-٩٩٠م): كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبع في مدينة ليدن ١٩٠٩، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص٣٣٣.
(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٤١.
(٣١) المصدر نفسه، ص٢١٠.
(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٤١.
(٣٣) ابن الفقيه، المصدر السابق، ص١١٧.
(٣٤) مصطفى، شاكر: التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، بيروت ١٩٧٨، ص٢٨٨.
(٣٥) سالم، السيد عبد العزيز: التاريخ والمؤرخون العرب، بيروت ١٩٨١، ص١١٩.
(٣٦) ابن الفقيه، المصدر السابق، ص١١٤.
(٣٧) ابن رستة، أحمد بن عـمر (٣٠٠هـ-٩١٣م): الجزء السابع من كتاب الأعلاق النفـيسة، تحقيق دي خويه، مطبعة بريل ١٩٩٢، ص١٦٨.
(٣٨) لبيب، المصدر السابق، ص٢١٠.
(٣٩) ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر، القاهرة ١٣١٢، ص١٢٠.
(٤٠) صاعـد الأندلسي، القاضي أبو القـاسم صاعـد بن أحمد بن صـاعد (٤٦٢هـ-١٠٧٠م): طبـقات الأمم، نشره لويس شيخو، بيروت ١٩١٢، ص٨-١٠.

(٤١) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج١، المصدر السابق، تحقيق وشرح هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٦٤، ص٦٧.
(٤٢) المصدر نفسه، ص٦٧.
(٤٣) المصدر نفسه.
(٤٤) المصدر نفسه، ص٦٨-٧٠.
(٤٥) المصدر نفسه، ص٧١.
(٤٦) المصدر نفسه، ص٧٣.
(٤٧) أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس: كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج١، صححه وضبطه أمين-أحمد، والزين-أحمد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ، ص٧٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص٧٤.
(٤٩) المصدر نفسه.
(٥٠) لبيب، المصدر السابق، ص٢٠٣.
(٥١) المصدر نفسه، ص٢٠٣.
(٥٢) ابن حوقل، أبي القاسم بن حوقل النصيبي: صورة الأرض، منشورات مكتبة الحياة، بيروت ١٩٩٢، ص١٠١.



صراع الحضارات

شتيفان فيلد ◆

ألقي من المحاضـرات وألف من الكتب عن هذا الموضوع، داخل العـالم العربي وخارجـه ما يعادل في الكثرةَ مـا كتب وقيل عن ظاهرة العـولمة. وفي هذه الورقة أود الحديث عن هذا الموضوع من منظور تاريخ الثقافـة الألمانية. إن المفهوم المقابل لصدام الحضارات والثـقافات هو مفهوم الحـوار. ومن الجانب العربي أيضاً صدر عدد كـبير من الكتب والمقالات المخصصة لموضوع الحـوار. وفضلا عن ذلك هناك العدد الكثير من الندوات من أجل الحـوار؛ فعلى سـبيل المثـال أقامت جـامعـة الدول العربيـة في سبـتمبـر/ أيلول عام ٢٠٠١ مؤتمر: الحـوار. تواصل، لا صراع. وفي دمشق عـقد في مـايو/ أيار عام ٢٠٠٢ مـؤتمر ثقـافي بعنوان: حوار الحـضـارات من أجل التعـايش. وإيران أيضا، بقيادة رئيسها محمد خاتمي، نشيطة في هذا المجال؛ إذ يوجد في طهران مكتب دائم لحوار الثـقافات (الحضارات). وإني على يقين بأن سـلسلة المحاضرات، التي تنظمها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في مسقط تقام أيضا تحت شعار: الحوار من أجل التعايش السلمي.

يتناول الجزء الأول من هذه المحاضـرة تحليلا لخلفيات نظرية هنتنجـتون: «صدام

◆ جامعة بون – ألمانيا. مدير معهد الدراسات الشرقية .

الثقـافات (الحضـارات)»، أما الجزء الثـاني من المحاضـرة فهو مـحاولة لوضع أسس الحركة المقابلة من خلال الحوار.

١. نظرية هنتنجتون

في صيـف عام ١٩٩٣ نشر صـمويل ب. هنتنجـتون، أسـتاذ العلوم السـياسـية الأمريكيـة، وأحد أشهر المنظريـن لفترة الحرب البـاردة، في مجلة «Foreign affairs» الدورية الأمريكية ذات التأثير، مقـالا بعنوان: «صراع الحضارات؟» وكانت النظرية، التي انطوى عليـها المقال هي أنـه بعد انتهـاء صراع الشـرق والغرب تتجـه السيـاسة العالمية إلى عهد جديد. إذ أنه أثناء الحرب البـاردة، أي تقريبا من نهاية الحرب العالمية الثانيـة ١٩٤٥، إلى انهيار الاتحـاد السوفيتي والمعـسكر الاشتراكي عـام ١٩٩٠، كان الصراع الرئيـسي في العالم صـراعا بين المعـسكرين السياسـيين القويين والذي مـعه كانت دول الثالث تحاول تكوين تحالفات متغايرة. وبحلول التسعينيات بدأت تتكون، كمـا يقول هنتنجـتون، خطوط المواجـهة في العـالم من جديد. ولم يعـد الأمر يدور حول التناقـضات الطبقيـة، ولا حول الأيديولوجيات، ولا حـول الحركات القومـية، وإنما حول شيء آخر.

إن نظرية هنتنجـتون الرئيسـية تقول بأن خطوط التـقسيم بين البـشرية ستـصبح ثقافية. إذ ستـختلف الحضارات، التي تعد ذات التنظيم الثقافي الأقـصى، عن بعضها من ناحية الدين، والتاريخ، واللغة، والتقاليد. وستصبح الخطوط الفاصلة بينها عميقة ودائمة الأهمية. فـمن يوغوسلافيا، مرورا بالشـرق الأوسط، إلى آسيا الوسطى تحدد خطوط (إنقسـام) الحضـارات جـبهـات الصـراع في المسـتقـبل. وفي بداية مـرحلة الصراعات الثقافية هذه يجب على الولايـات المتحدة الأمريكية أن تكوّن تحالفات مع الثقـافات المماثلة، وأن تنشـر قيمـها إلى أبعد حـد ممكن. كمـا يجب على الغرب أن يتجه نحو الثقافات الأجنبية. بيد أنه لا يجوز له أن يخشى المواجهات -إذا تحتمت-.

يفرق هنتنجتون، كما نرى، بين الثـقافة والحضارة. ونظرا إلى أنه لا يوجد اتفاق بشأن هذين المصطلحين، فإني، كـما يفعل كثيرون غـيري، أستخدم مصطلح الـثقافة ومصطلح الحضارة كمصطلحين مترادفين. وقد ذكـر هنتنجتون ثماني ثقافات رئيسية هي: الثقـافة الإسلامـية، والثقافـة السلافيـة الأرثوذوكسيـة، وثقافة أمـريكا اللاتينية، والثـقافـة الإفريقـية أيضـا. وحسب رأي هنتنجـتون فـإن حروب المسـتقـبل الكبـيرة

ستنشب بطول خطوط الانقسام الثقافية هذه.

وقبل أن نتناول هذه النظرية يمكننا تأكيد أن نظرية هنتنجتون قد اشتهرت في كل مكان من العالم شهرة نظرية مغايرة لها تماما وهي: نظرية فوكوياما في نهاية التاريخ البشري. وفي عام ١٩٩٥، أي بعد مقال هنتنجتون بعام ونصف العام، نشر في ألمانيا للدكتور بسام طيبي، أستاذ العلوم السياسية بجامعة جوتنجن بألمانيا، السوري الأصل، وخبير شؤون الشرق الأوسط، المشهور عبر الصحافة والتلفاز، كتاب بعنوان : «حرب الحضارات، السياسة والدين بين العقل والتشدد». وإذا كان عنوان مقال هنتنجتون قد جاء في صيغة تساؤل (قد ختم بعلامة)، فإن الأمر لدى طيبي أصبح قضية لا شك فيها. وإذا كان هنتنجتون لا يزال يتحدث عن صراع بين الثقافات، فإن ذلك تحول لدى طيبي إلى حرب بين الحضارات بالفعل.

لا نريد مناقشة ما إذا كان العدد ثمانية، كعدد لحضارات العالم، له مغزى. كما لا نريد التعرض لما سماه هنتنجتون بالتحالف الكونفوشيوسي الإسلامي. إذ إن الكثيرين من المراقبين يشكوّن في وجود مثل هذا التحالف.

كان من الممكن ألا نفقد نظرية هنتنجتون من الرجحان وقوة الإقناع، لو وصل عدد حضارات العالم إلى تسع أو إلى أربع عشرة حضارة، أو لو تكشف التحالف الكونفوشيوسي، الإسلامي على أنه مجرد خيال.

إن الحضارات السبعة أو الثمانية، التي ذكرها هنتنجتون، ليست متكافئة على كل حال، كما قال هنتنجتون نفسه، وليست متماثلة في القوة. فضلا عن ذلك، وكما يقول هنتنجتون، فإن سبعا من هذه الحضارات، رغم الفروق الكبيرة بينها، متشابهة، لدرجة أنه يتبين، إلى جانب خطوط الانفصال الجانبية، خط انفصال رئيسي، وهو أن الغرب في مواجهة بقية العالم، أي الحضارة الغربية في مواجهة الحضارة غير الغربية. ولا يترك هنتنجتون مجالا للشك في أن أهم قوة لذلك الغرب تتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية. ولا يكاد يكون صدفة أن هذه المواجهة تتم في الوقت، الذي أصبح فيه الغرب في ذروة قوته، وبتعبير أدق، الذي أصبحت فيه الولايات المتحدة الأمريكية في ذروة قوتها السياسية، والاقتصادية، والعسكرية. وإذا ما كان هنتنجتون محقا، فإن الغرب يواجه بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية اللاغرب في العالم. إن الحد الفاصل بين الغرب واللاغرب في أوروبا يمتد، كما يرى هنتنجتون ، حيث امتدت الحدود الشرقية للمسيحية الغربية في عام ألف وخمسمائة. فغرب هذا الحد

يكون السكان اليوم كاثوليكيين أو بروتسانتيين، وشرق هذا الخط مسيحيين أرثوذوكس أو مسلمين. وحسب رأي هنتنجتون أسدل ستار حديدي بين الجانبين في الماضي، وهو هذه المرة ليس ستارا حديديا، وإنما كما يقول هنتنجتون، ستار الثقافة المخملي.

إن نظرية هنتنجتون ليست جديدة. فبعد الحرب العالمية الأولى، وفيما بين عامي ١٩١٨ و ١٩٢٢ ألفّ فيلسوف الثقافات، الألماني أوزفالد شبينجلر، المتوفى عام ١٩٣٦، كتابه التشاؤمي: «تدهور الغرب». هذا الكتاب ذو التأثير القوي، والذي حظي بقراء كثيرين، كان عبارة عن تكوين لتاريخ العالم، وطبقا له توجب على الحضارات، التي اعتبرها كائنات حية كبيرة، أن تمر بعملية بيولوجية؛ فالثقافات أيضا، حسب رأي أوزفالد شبينجلر، تمر بطور الحداثة، ثم طور الريعان، ثم طور الاكتمال، ثم طور التدهور، ثم طور الفناء. ويتصل شبينجلر المتشائم تجاه الحضارة بجوته ونيتشه، ويفرّق مثلما فعل هنتنجتون تماما، بين هذه الحضارات العالمية الثمان؛ ومن بينها حضارة غربية وحضارة عربية، إلا أن شبينجلر يتناول الحضارة العربية ضمن حضارة صدر المسيحية. وأما الحضارة الغربية فقد رأى شبينجلر خلافا لهنتنجتون أنّ عصرها قد انتهى، أيْ أن الغرب سيزول.

وكما قال هنتنجتون أيضا فإنه يوجد اليوم سبع أو ثماني حضارات كبيرة، إلا أنه يقسم العالم تقسيما آخر؛ فبالنسبة له هناك الحضارة الغربية، والحضارة الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الهندوسية، والحضارة السلافية الأرثوذوكسية، وحضارة أمريكا اللاتينية، وربما الحضارة الإفريقية. هذا التقسيم للعالم إلى ثقافات كبيرة، أو إلى حضارات له تاريخه الطويل، بيد أنه، إذا ما كنت محقا، يُعدّ اليوم لدى المؤرخين قديما إلى حد كبير. إذ في انجلترا فرّق أرنولد توينبي في مقدمته التاريخية العامة لكتابه المكون من اثني عشر جزءا: «A Study of History»، أولا بين ثلاث وعشرين حضارة، ثم بين ثلاث عشرة حضارة، باحثا بعد شبينجلر، عن القوانين الكلية لنشأتها، وازدهارها، وزوالها.

إن نظرية هنتنجتون في صراع الحضارات هي الصدام المتوهم بين الإسلام والغرب «ففي حديث له، أجراه معه بسام طيبي، قال هنتنجتون بأن «بؤرة الصراعات المستقبلية» ستكون «بين الغرب وعديد من الدول الإسلامية – الكونفوشيوسية».

بهذا أصبح من الواضح تمامـا أن مبدأ هنتنجتـون مرتبط ارتباطا وثيقا بالسـياسة الخارجيـة الأمريكية. لهذا تـشبه نظرية هنتنجتـون أيضا النظرية القديمة لفـترة الحرب البـاردة. ولا يمكن أن يكون صدفـة أن الذي يقبل هذه الـنظرية، يجب عليه أن يقـبل أيضا بدور الهيمنة للولايات المتحدة الأمريكية.

بعد نهاية فتـرة الحرب الباردة، كما تعني النظرية الرئيسيـة لهنتنجتون، لن تكون الصراعات الأساسية في «العالم الجديد» إيديولوجّية ولا اقتصادية في المرتبة الأولى. إنها سـتكون صراعات حضـارية (ثقافيـة). وهكذا يربط هنتجتـون مفهوم شـبينجلر وتوينبي بتطبيق سـياسي، أقرب شبهـا –عند تفحصه– بتنبؤ بـأن الحدود الفاصلة بين الحضارات ستكون جبهات معركة المستقبل.

وكمـا ذُكر، فـإن هنتنجتـون يتحـدث عن ستـار الثقافـة المخملي، الذي يـفصل أوروبا اليوم، كَما كان يفصلها سـتار الأيديولوجيا الحديدي في السابق. ثم ينفخ في البـوق بأن «الحـرب العالمـية القـادمـة، إذا مـا كانت سـتنشب، سـتكون الحـرب بين الحضارات».

وكأسـتاذ للدراسات الإسلامـية، وثيق الصلة بالعصـر، يكاد لا يكون لدي، بعد كل ذلك، الإمكانيـة في تجنب التعـرض لنظرية هنتنجتـون؛ إذ إن إحدى الحـضارات الرئيسية في عالم اللاغرب هي، في رأي هنتنجتون حضارة الإسلام.

والآن لا فائدة من الحـكم على هنتنجتـون وأنصاره بأنهم، بعـد انهيار المـعسكر الاشتـراكي، وانتهاء فـترة الحـرب الباردة، اختلقـوا، كرباط لمعـسكرهم الخاص، من «الإسلام» صورة عدو جديد، مستبدلين سـتالين بالخميني كرمز للعدو، وأن شعارهم في الاصطلاحات العـسكرية هو «تهديد للجناح الجنوبي للحلـف الأطلسي فهل لنا أن نتساءل عما هو الموافق للحقيقة في نظرية هنتنجتون؟ من الأبسط أن نتناول بالنقد نقاط الضعف الرئيسية، للنظرية.

إن نقطة الضعف الأساسية في عرض هنتنجـتون تكمن في الافتراض المتضمن؛ في التبسيط غيـر المقبول، الذي تعتمد عليه نظريته. هذا التـبسيط يعني أن الحضارات والثقافات هي أنظمة ثـابته، تتشكل عبر سلسلة من السمات الأخلاقـية عبر التاريخ. وبعد ذلك ينتمي أناس إلى أي منها، أو إلى واحدة معينة منها فقط. بيد أننا نعرف أن الثقـافات والحضـارات ليست أنظمة ثابـتة بأي حال؛ فكل حـضارة، وكل ثقافـة لها تياراتهـا، التي لا حصـر لها، وكل تيار منـها يقابله تيـار مضـاد واحد على الأقل. إن

الثقافات ليست بيوتا محاطة بأسوار ثابتة، وإنما تكاد تشبه المياه. لقد قال أحد المفكرِّين العرب المعاصرين:

«كلنا، البشر في الغرب، والمسلمون، وغيرهم، نسبح في مياه عميقة الغور، بين التقاليد والحداثة. وبما أن المياه تنتمي إلى محيط التاريخ، فإنه لا هدف من محاولة شقها، أو حتى الفصل بينها بالحواجز»

إن نظرية صراع الثقافات تكاد تستلزم الغطرسة المتعجرفة، أكثر من استلزامها للوعي النقدي بالتبعية المتبادلة للمجتمعات الحديثة.

صحيح أن هنتنجتون يقر بأن الثقافات أيضا تتغير، ويعتريها التبدل، ويمكن أيضا أن تختلط. ولكن ذلك لا يسري، على ما يظهر، بالنسبة «للحضارة الإسلامية»: إذ إن منطقة الفصل بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية موجودة بالفعل، كما يقول هنتنجتون، منذ ألف وثلاثمائة عام، أي منذ عهد الخلفاء الراشدين تقريبا. وطبقا لإعادة التكوين التاريخي لدى هنتنجتون، يقف تكتل الحضارة الغربية، وتكتل الحضارة الإسلامية منذ ألف وخمسمائة عام تقريبا متواجهين في عداء لأسباب ثقافية (حضارية) أساسا. وهذا ما لا يود أي مؤرخ في العالم أن يوافقه فيه.

ومهما يكن الأمر، فإن التصور بأن الحضارة الإسلامية اليوم هي نظام ثقافي موحد وثابت، ويكون مصدر تهديد للغرب، هو تصور غير منطقي، لأسباب أخرى فطبقا لدلائل القوة السياسية، والعسكرية، والصناعية، فإن معظم المسلمين، وكذلك دولهم، يأتون في مرتبة بعيد عن مرتبة معظم الدول الصناعية. إن مما يمكن فهمه بطريقة أفضل بكثير، شعور العالم الثالث، الذي ينتمي إليه معظم المسلمين اليوم، بالتهديد، وخاصة من قبل الغرب. كما أن هؤلاء المسلمين لا يشكلون أي تكتل للقوة.

هناك صراعات عرقية- دينية في أماكن كثيرة من العالم لا تدع مجالا لإنكارها. وهي صراعات دموية، ولكنها ليست أكثر ولا أقل دموية من الصراعات الكاثوليكية البروتستانتية في إيرلندا، أو الصراعات الأرثوذكسية الكاثوليكية بين الصرب والكروات، أو، وكمثال على الصراع بين المسلمين، الحرب الأهلية بين الأكراد والأتراك. وللأسف فإنه في أجزاء كثيرة من العالم أباحت الحرب الأهلية، إلى جانب الحرب (العامة) هي الاستمرار للسياسة بوسائل أخرى- وهذا ينطبق أيضا على دول إسلامية وجماعات إسلامية. ولكن ألا يمكن أن يخطر ببال أحد أن يكشف

أن «للثقافة الغربية حدودا دموية»، كما حدث عندما قصفت هيروشيما بالقنابل ؟

إن ما يتعلق بشأن التعميم الكبير في «الحضارة الإسلامية» يسري بالنسبة للتبسيط الكبير فيما يتعلق «بالغرب». فلا وجود «للثقافة الغربية» كوحدة.

وإذا ما كنا مقتنعين إذا بأن تصور صراع الحضارات، لا يقدم لنا أي عون، فلن نكون بذلك قد كسبنا الكثير بعد. إذ يوجد في أوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية كثيرون ممن يعتقدون بمثل هذا الصراع مع «الحضارة الإسلامية». كما أنه يوجد في البلاد العربية والآسيوية كثيرون، وأيضا كثيرون من المسلمين، مقتنعون بأن هناك صراعا بين الإسلام والغرب. ولكننا نعرف أن الصراعات، وحتى الحروب، تدور أولا في أذهان بعض البشر، قبل أن تصبح واقعا دمويا. الصراعات تنشأ في الذهن، ثم تنفجر في عالم والواقع. وإذا فعلينا أن نتساءل عما يمكننا -نحن المثقفين- عمله. حتى لا ينشب صراع الحضارات؟

٢. هل يمكننا عمل شيء ضد صراع الحضارات؟

يجب أن نجري ههنا عملية تفريق؛ فالأمر لا يدور حول كون كل الثقافات على وتيرة واحدة، ولا يدور حول إزالة التناقضات والاختلافات هناك تنافس سلمي مقبول؛ تنافس بين البشر على اختلاف ثقافاتهم. إنه شيء آخر تماما غير الصراع الدموي وغير الحرب. يجب علينا أيضا الاستمرار في القول بأنه ليس للحضارات أو الثقافات في حد ذاتها تصرفات عدائية؛ لا حربا، ولا سلما، وإنما التصرف هو تصرف أتباع هذه الحضارة أو تلك. وبناء على مثل هذا التأمل ينتج أن الحوار بين البشر، على اختلاف مجتمعاتهم، وأديانهم، ونظراتهم إلى العالم، وفلسفاتهم، يمكن أن يساهم في تجنب انتشار صراع القوة. وينبغي، بل يجب علينا العمل على تشجيع الحوار بين البشر، على اختلاف ثقافاتهم. فما الذي يمكن للمثقفين عمله في هذا الشأن؟ أورد هنا ثلاثة مجالات:

١- نشر المعارف حول ثقافة الآخرين.
٢- تجنب التعميم.
٣- الاستعداد للنقد الذاتي.

١- نشر المعرفة .

من الأمثلة الرائعة لنشر المعرفة عن الآخرين الأستاذة الدكتورة أنا ماري شيميل في ألمانيا، وذلك إلى وفاتها. لقد قامت بالتدريس في كلية أصول الدين بجامعة أنقرة، وباللغة التركية من عام ١٩٥٤ إلى عام ١٩٥٩، وكانت تدرس مادة تاريخ الأديان المقارن بأكثر من خمس لغات. ألفت أكثر من مائة كتاب، تتناول كلها بلا استثناء موضوعات إسلامية. ومن بين العدد الكبير من الدكتوراه الفخرية، وغيرها من أوجه التكريم الأكاديمية وغير الأكاديمية، أذكر جائزة السلام لاتحاد الناشرين الألمان. وقد أصبحت الدكتورة أنا ماري شيميل الأكثر شهرة في الناحية العلمية من خلال دراساتها عن التصوف الإسلامي، والحضارة الإسلامية في جنوب آسيا. وكان هدفها يتمثل في إقامة الجسور بين البشر في الشرق والغرب، كما أن نشاطها الشامل في الترجمة من العربية والفارسية والتركية والأوردو والسندية، كان لخدمة محاولة التفاهم بين أديان العالم؛ إذ علقت الدكتورة أنا ماري شيميل آمالها على الحوار والتصالح من خلال المعرفة في مواجهة الحكم المسبق والكراهية.

لم تؤلف الدكتورة أنا ماري شيميل كتبها ومقالاتها لعدد من المختصّين فقط. كما أن محاضراتها، التي تكاد لا تحصى، كانت موجهة إلى الجمهور العريض. كان على هذه المحاضرات أن تدعو الألماني المثقف، والألمانية المثقفة إلى الإقدام على لقاء الأجنبي. إن موهبة الدكتورة أنا ماري شيميل اللغوية الفريدة من نوعها، وقدرتها الإبداعية على المحاكاة الشعرية بكل تفاعل، لم يعرف لها نظير في مجال اللغة الألمانية ويجب الرجوع حقا إلى شخصية فريدريش روكيرت، التي نالت احترامها، حتى نقابل مثل هذه الموهبة.

لقد نالت الدكتورة أنا ماري شيميل جائزة السلام لاتحاد الناشرين الألمان عام ١٩٩٥ بسبب عملها طوال حياتها من أجل إحياء التفاهم في أوروبا تجاه الدين الإسلامي، والثقافة الإسلامية وفي كلمته بمناسبة الاحتفال بتسليم الجائزة، الذي كان موضوع نقاش لدى الرأي العام، قال الرئيس الألماني السابق، رومان هيرتسوج: إن جائزة السلام موجهة إلى رحالة بين الثقافات، وبالتالي لمنع التصور المرعب عن صراع الثقافات العالمي.

وإذا ما أردنا الحديث عن الحوار، فإننا نعني أنواعا كثيرة من الحوار. فلقد كان اهتمام الدكتورة أنا ماري شيميل، على سبيل المثال، بالحوار بين الثقافات أكثر من اهتمامها بالحوار بين الأديان، وفضلا عن ذلك كانت مهتمة بقوة بالحوار بين الآداب،

بل إنها شجعت ذلك شخصيا من خلال الكثير من الترجمات - للشعر العربي، وأدب الأوردو، والتصوف التركي، والفارسي.

٢- تجنب التعميم

إن هذا ينتج من معرفة الآخر، فالتعميمات تستند غالبا على الجهل، والنية السيئة. إن المحادثات، التي تبدأ «بأن المسلمين هم كذا أو بأن الغرب هو...» ليس لها مغزى غالبا. ورغم ذلك يكثر استخدامها في الجدل الهجومي. ويحدث هذا، لأن هذه التعميمات تكون إيجابية بالنسبة إلى بعض من يصدرها، وسلبية بالنسبة إلى الآخر. لهذا فإن التعميمات تكون ذات تأثير قوي بوجه خاص في المجادلات، وفي الصراعات، وفي الحروب.

ولكنها قاتلة بالنسبة إلى الحوار. إن الحوار بين طرفين يكون ممكنا فقط، إذا ما أخذ كل طرف الطرف الآخر شخصيا مأخذ الجد، ولم ينظر إليه بمنظار حكم سلبي مسبق.

٣- الاستعداد للنقد الذاتي

لعل هذا المبدأ هو أهم الشروط لأي حوار. إذ من ليس لديه الاستعداد لممارسة انتقاد جماعته الخاصة، وموقفه الخاص، فإنه يحاول إقامة حوار بدون مغزى؛ إقامة حوار بين الصم. إن هذا المبدأ يعتمد على المعاملة بالمثل، بمعنى أنه إذا ما امتنع أحد طرفي الحوار باستمرار عن ممارسة النقد الذاتي، فسيتوقف الطرف الآخر في وقت ما عن الاستعداد للنقد الذاتي. وهذه حقيقة نفسية بسيطة.

٤- ضرورة الحوار

نحن في حاجة إلى هذا الحوار اليوم في جميع المجالات. وأود أن أضرب لكم مثلا على ذلك من ألمانيا، فكما تعرفون، يعيش في ألمانيا حوالي ثلاثة ملايين مسلم، معظمهم من أصل تركي. وبالمناسبة، فهذا مثال للعولمة. إذ يوجد الإسلام في ألمانيا، وفي فرنسا، وفي بريطانيا، وفي هولندا وغيرها. وليس من الممكن أن يعيش الناس في هذه المجتمعات من غير حوار يفضي إلى مزيد من التفاهم والتعايش السلمي والاحترام المتبادل، لأن إلغاء الحوار يعني أن تتزايد الأوهام المسبقة في نفوس الناس،

وأن يتسع سوء الظن بين الفرقاء فلا بديل عن الحوار، لأنه المدخل إلى التفاهم، ولأنه ضرورة من ضرورات إلغاء الصراع.

إنّ الحوار هو البداية الصحيحة لتجنب الصراع، وحين يغيب الحوار، أو يغيب تبدأ فكرة الصراع بين الناس أو الحضارات بالظهور.



مقاربة فوكو للإســـلام

أحمد خريس ◆

مقدمة المترجـــم :

على الرغم من كـون الاقتبـاسات التي تنسـبهـا هذه المقالة إلى فـوكو لا توحي بالصـرامة الأكاديميـة، والعـمق الفكري، اللذين ميـزا كتـابات المفكر الفرنسـي، فإن مقـاربته للإسـلام كمـا يكشف عنها الـكاتب الإيطالي «أرماندو سلفـاتوري» تمتلك أهميـة كبـرى. ومن نافلة القول إنّ فوكـو يعد أحـد أبرز فلاسفـة الاختـلاف، ولقد اشتهر بأنه فيلسـوف التخوم والخارج، مكرِّساً جل وقته في محاولة كـتابة تاريخهما، وبادئاً بمقاربة الجنون في افتراقه الخالص، واختـلافه الحقيقي، قبل كل اقتناص لـه من جانب العقل.

يعقد «هابرماس» في كـتابه «الخطاب النقدي للحداثة» مشابهـة بين عمل فوكو في تاريخ الجنون، وتجـربة شـوبنهـور في غوصـه إلى العـالم الشـرقي، غـير أن ثمـة معوقات تعترض مقاربة فـوكو للإسلام، مما يوجب الحذر عند النظر إلى مقاربته هذه كمقـاربة شاملة للإسلام، تستنطق سياقـاته النصية والتاريخيـة، وأولى هذه المعوقات تتجسـد في كون الإسلام يمثل آخرية خـارجية أو مطلقة بالنسـبة إلى الثقافـة الغربية،

◆ باحث وأكاديمي من الأردن.

على خلاف مـا عرفته هذه الأخـيرة من آخرية داخلية، فـإنْ أقُصيَ المجنون أو المريض العـقلي أو المجرم جـغرافـياًُ، وزُجّ بهم في مـسـتـشفى المجـانين، والمصحـات العقلـية والسـجن، فالغـاية إعادة دمـجهم ثقـافيـاً واجتـماعـياً أو -وفـقاً لفـوكو- الحـد من آخريتهم.

أما ثاني هذه المعـوقات فيـتمثل فـي ما أشار إليـه إدوارد سعيـد؛ قائلاً: ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق أو يفكـر فيه، أو يمارس فعلاً متـعلقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ، على محمل الجـد، الحدود المعوقة التي فرضهـا الاستشراق على الفكر والعمل.

فالحـديث عن الشرق لابد وأن يفـضي إلى مماحكة المؤسسـة الاستـشراقـية التي يوحي التـفريق الذي أقـامته بين الشـرق والغرب بتلـك الثنائيات القـائمة بين الخـير والشر، وبين المركـز والهامش بصورة تبـدو فيها هامـشية الهـامش -مثلاً- سبـباً في التمكين لمركزية المركز.

ويتمثل ثالث هذه المعوقـات فيما تتسم به مادة فوكو الوثائقـية حول الإسلام من فقر. وقد أشـار المفكر الفرنسي نفسه إلى ما يصيـبه من حرج إن هو تحدث عن الفكر الإسلامي، ذلك أن مـعرفته بالإسـلام لا تسمح لـه بتدشين بناء نظري حولـه. فضلاً عن أن فوكو اتهم من جانب بعض المفكرين الغربيين بنوع من الشوفينية، فعلى الرغم من غنى مادته الأرشيفية فقد غلبت عليها المصادر الفرنسية.

ويمثل ترادف مفـهوم السلطة في الفكر الفرنسي الحـديث مع الشر رابع ما نشـير إليه من معوقات. فقد كان البحث في جينالوجيا السلطة بحثاً في أصول الشر، وعلى الرغم من كون فلسـفة السلطة لدى فوكو أكثـر تعقيداً من المزاوجة بـينها وبين الشر، فإنه ظل شغوفاً بأنموذج الإنسان المنبـوذ الذي يقلق الوحدة السعيدة للدولة، مما يوحي بأثر بعيد للرومانسية. ولعل النفـور الذي طبع موقف فوكو إزاء الثورة الإيرانية، بعد أن احتلت هذه الأخيـرة موقع السلطة، ما ينهض دليلاً على صوابيـة الفكرة السابقة. وإذا أضفنا إلى كل ما تقدم ارتهان مقاربة فوكو لـلشروط الجمالية عند معاينته الثورة الإيرانية، أدركنا الحدود المعوقة التي أحاطت برؤيته للإسلام.

لكن من المهم الإقرار أن مـقاربة فوكو تقع خارج المقـاربات المتوارثة التي دأبت على المسـارعة إلى الأمـثلة الناجزة مـن التاريخ الغـربي كالثـورة الفرنسـية، والثـورة البلشفيـة، وثورة أيار ١٩٦٨، لتجعل منها معـياراً، ومرجعاً كونيـاً. ويلعب اختلاف

فوكـو هذا المستوى خـاصة دوراً معـرفياً وأخـلاقياً مكناه من رؤية الإسـلام رافداً ثرّاً لذاتية خلاقة، على النقيض من الاستشراق الكلاسيكي الذي رأى في الإسلام كابحاً للذاتية.

النص المترجم(*)

خضعت تغطية فوكو إلى استقـصاء تحليلي حذر، فتزامن اهتمام المفكر الفرنسي بها مع بروز إشكاليَّة تثمين «الثورة في عالم لا روح له»، ولم يبـقَ حينها غير التموقع حول الفهم الغربي السائد للإسلام في تلك الحقبة الزمنية. وإذْ تفترض هذه الدراسة، بصورة متسرعة، أن الغموض يطبع الجـهد الذي اضطلع به فوكو، فإنني سأعمد إلى إغفـال الدلالات السيـاقيَّة والنَّصـية التي توحي بأهمـية العلائق التـي تربط بين أزمة المفكر الشخـصية؛ متمـثلة في التحول الأكثـر حدة واستيلاءً على المثـقف الغربي في سبـعينـيات القـرن الغابر، وبين الإخـراج الإعلامي «للأزمـة»، الذي ترافق مع تزايد اهتمام وسائل الإعلام بـ «الدور الذي يلعبه الإسلام».

وتنمـاز دراسـة «ستـوث» Stauth بمحـاولة الربط بين انشـغـال فوكـو بالثـورة الإسلاميَّـة في إيران، و «نظريته السياسـيَّة» كما تبدت في كـتابه «المراقبة والمعـاقبة»، الذي صدر فـي العام ١٩٧٥، غيـر أن فيـما سـبق استغـلالاً تنميطيـاً لذلك المرجع، يحجبنا عن معرفة المدى الذي زج فوكو نفسه فيه فيما يختص بالمسألة الإيرانية؛ وهو انهمـاك كان مبثـوثاً برهافة في الطريق الحرج لمسـيرته الفكريَّة، التي بدا خلالهـا وقد تجاوز عمله المربك في كـتاب «السلطة والمعرفة»، مع بدايات العقـد السابع من القرن المنصرم.

ومن المتـوجب تبني منظور أكـثـر ديناميَّـة في تثـمين «تأويلات الإسـلام»، على شاكلة ذلك الجهـد الذي انخرط فيه فوكو بصـورة غير مباشرة في التـقارير التي كان يرسلهـا من إيران. ونحن نعثـر -في صلب هذا العمل- عـلى تحول يثـير الفـضول. الأول : يختص بعلاقة المفكر الفـرنسي بما اصطلح على تسميته بـ «الكتابة الصـحفيَّة الفلسفيـة»، فلم يعد ذلك يعني إنجاز ضرب من الـكتابة الصحفيـة من منظور فلسفي «كما فعل سالفـاً قبل دراسته لنص كانت Kant (ما هو التنوير)»، وإنما إنتاج خطاب فلسفي عـبر الصحافـة. ذلك أن فوكو لم يعـد ينظر إلى الكتابة الصحـفية الفلسفـية بوصفها ملحقاً ثقافياً حسب. وقد ظهرت تباشير هذا التحوَّل جليَّةً في كتاباته الأولى

حول الثورة الإيرانيَّة.

وتقـدِّمُ هذه القـصـة، كـذلك، بعض الدلالات التي تلقي ضـوءاً سـاطعـاً على السبب الكامن وراء التحول الـثاني بالغ الأهميَّة. فقد تحوَّل الاهتـمام لديه من إعمال الفكر حـول سؤال حاضـر الغرب إلى إعـمال الفكر حـول حاضـر بقعة من الـعالم «الآخر»، وحين طلبت الصحيفة الإيطاليَّة «Corriere della sera» إلى فوكو تزويدها بمقـالات فلسفـيَّة عـام ١٩٧٧م، قدَّم الأخـير صـورة مغـايرة لما جرى عليـه التقليـد الصحفي في إعداد تحقيق حول حدث بعينه. وقد أمضى في إيران أسبوعين، أحدهما في أيلول من العـام ١٩٧٨م، وثانيـهـمـا في تشـرين الأول من العـام نفـسـه. كـتب خـلالهـمـا سلسلتين من المقـالات: فـجـاءت الأولى لتـسرد لقـاء فـوكـو الأول مع الانتفاضة الشـعبيَّة التي رفعت لواء «الحكومة الإسلامـيَّة»، بكلٍ ما في ذلك من إثارة وإمتاع بالغـين. وسوف أعمدُ إلى تحليل هذا النتـاج، الذي تمخَّض عن هذه التجـربة الأولى من خـلال الروايـة الأكـثر وجاهـة وتكـثـيفاً، مـجسَّـدة بمقالــة فوكـو الـتي نشـرتـها صـحيـفـة «Le Nouvel observateur» في منتـصف تشرين أول من العـام ١٩٧٨م، وقد تفـردت هذه المقالة تفـرداً واضحاً في إعطائهـا تقويماً أوليَّـاً للثورة إثر رحلة فوكـو الأولى. وكانت تلك المقـالة التي حملت في ثناياها تشـوُّفاً متـقداً، على النقيض مما كتبه لدى إقامته الثانية، وإن لم تصدر عن هذه الأخيرة رؤية جديدة ثاقبة. وعلى الرغم من أن مقالة فوكو هذه تجـسد موقفه إبَّان الانتفاضة تجسيـداً كبيراً، فمن الواجب أن تحلَّل متـوازية مع نصين آخرين هـما :حـوارٌ ومقالة، أتيا بعـد أن نجحت الثورة وشرعت بالكشف عن وجهها العنيف.

لقد بدا فـوكو متردداً في تثـمينه للدور الذي لعبـه الإسلام في انبعاث الروحـيَّة السياسيَّة. ولم يكن السؤال الذي تصدر ما عداه: هل يعدّ الإسلام قوة حقيقيَّة، أو أنه قناعٌ لقـضايا أخـرى؟ وإنما غدا السـؤال : هل كـان الإسلام يمثِّل تقليـداً راسخـاً في مقـاومته للطغيـان، أو أنَّه مصدر ثرٌّ ليوتـوبيا حازمة ومـتطلِّعة؟ كان فوكـو حذراً من إبراز هذا السؤال عـبر ثنائيَّة الحـداثة والتقليـد، وما تستـدعيه من توتر واحـتدام. ومما لاشك فيـه أن إسقاطه لهذه الثنائيِّـة جعله يتوصل، عـبر بعض الفقرات الهـامة، إلى صيغـة مكثفة لمعنى الثورة. وهي ليـست ثورة بالمعنى التحليلي التقليـدي للمصطلح. وإنما مـسـاس بجـوهر الثـورة بوصـفـهـا : «نهـوض أمـة بأكـملهـا ضـد أية سلطة تضطهدها». غـير أننا نجـد، بعد تفحص مليّ، أن تثـمينه للثـورة الايرانيَّة يذهب إلى

مدى أبعـد من ذلك، نحو الحد الذي يبدو مـعه متطابقاً مع ذلك التـصوُّر الذي أبرزه في السنوات اللاحقة حين علَّق ثانيـة وبصورة أكثر تكثيفـاً على نص كانت : (ما هو التنوير) نقرأ :

"إن السـؤال الذي بدا لي وكـأنه يطرح للـمرة الأولى هـو سؤال الحـاضـر، وسـؤال اللحظة الراهـنة. ما الـذي يحدثُ الـيوم؟ مـا الذي يحـدث الآن ؟ ومـا مـاهيـة هذه (اللحظة) التي نقيم فيها جميعاً، والتي تحدِّدُ الزمن الذي أكتب فيه الآن ؟...» لم يعد هذا السؤال بالنسبـة للفيلسوف سؤالاً حول انتـمائه لمجتمع بشري بصفـة عامَّة. وإنما حول انتمـائه لـ (نحن) متعينة ومـحددة؛ (نحن) تتناظر مع مجمـوعة ثقافيَّـة بعينها، يجمـعها بالفيلَسـوف «حاضر» واحد. وليس من شكّ أن فـوكو رأى تمظهر مـفهوم الكينونة الذي يقـترب من هذه الــ «نحن» خلال ثورة الشـعب الإيراني ضد الشَّـاه. والمفــارقــة الكـامنة هنا أن هـذه الـ «نحن» الغـــربيــة قــد انوجــدت بينـهم «في الشرق/ إيران». وبدا السؤال «مـا هو التنوير؟» قد وضع متوازياً مع سـؤال أكبر، برز في سياق ظهـور نمط حديث من التمييـز الفكري بين الأشياء: إنه سؤال مـونتسيكو : كيف يمكن لـلمرء أن يكون فارسـيًّاً؟ إنه سؤال يـعبِّرُ عن الحـيرة التي تصـيبُ العقل الحديث حين يتواجه مع آخـريَّة راديكاليَّة. وقد استثمر فوكـو، بصورة أكيدة، السؤال الأخير، وهو بصدد الإجابة عن السؤال الأول. غير أن تلك الإجابة لم تثر ما اتسمت به من عرضيَّة استغرابنا. فقد أملاها ما بدا لـ «فوكو» أنَّه إعادة تعريف للذات الحديثة مـتوقـفاً، في ذلك المفـصل التـاريخي، عند فـهم القوة المسـيَّرة لـلانتفـاضة الإيرانيـة ونجاحها الباهر. وعلى خلاف الوضعية الكانتيَّة، فقد بدا من المحال، في لحظة بعينها، أن يعبِّر الفيلسوف عن خطاب سياسي حديث، بالاتكاء على المجتمع «المابعد ثوري» الذي ينتمي إليه، إذ غدا من غير الممكن العثور علـى العلامة الحقيقيةَّ؛ أي الحدث ذي القيمة. نقرأ :

«أي علامة؟ علامـة على وجود قضيَّة أبديَّة وعابرة للتـاريخ قادت الجموع على طريق التقدّم... أهي الثورة بوصـفها مشهداً لا إيماءة، الثورة كبؤرة لحـماسة شهودها لا كمبدأ لانتـفاضة المشاركين فيها، بصـرف النظر عن مدى نجاحها أو إخفاقـها غير ذي الصلة بموضوع التقدم، أو على الأقل كإشارة إلى التقدُّم الذي نرنو إليه».

لقد نُظر إلى الثورة كنقطة أساس في الكشف عن الذاتيَّة السـياسيَّة الحديثة. ولم يتحرَّج فوكو، تأسيساً على هذا التصور، من مقارنة مضمون الثورة الإيرانية بالأهميَّة

التي تعزى إلى الثـورة الفرنسـيَّة كمـا أبرزها «فوريه» Furet في كتـابه الشهـير الذي صدر مـتزامناً مع الثورة الإيرانـية عام ١٩٧٨م. حـيث صورت الثورة حـدثاً وتجربـة سامـيـين.

إن المراقب ليـعثـر أن وراء اهتـمام فـوكو بتلك المرحـلة من التاريخ الإيراني مـا يتعدى انشغاله بقـضيَّة على أرض الواقع. فثمَّة التماعة تسهم في حل مـسألة متعددة الأوجه، يمكن تصنيفها في خـانة السؤال : هل توارتْ روح الثورة من التاريخ؟ وإلى أين ذهبت؟ إنه سؤال حول مصير الروحيَّة السـياسيَّة للحداثة، أو هو سؤال «الذاتيَّة» في بعدها العابر للأفـراد، إن شئنا استخدام المقـولة التي بدأت بإعادة تشكيل خطاب فوكو حول الحداثة، واحتلال مركز أساس فيه، لاسيما في تلك السنوات الحرجة.

ولـم يكن بمقدور فوكـو، عند هذه النقطة، أن يرجئ السؤال حول «الدور» الذي لعبه الإسلام في يقظة الروح هذه. وقد شرع إبان الانتفاضة باقتراح الإجابـة التاليـة:

«اخترعت بلاد فـارس الدولة منذ فجر التاريخ، ثم استودعت الإسـلام مناهجها الخاصة، وعمل إداريُّوها كـوادر للخلافة الإسلامية. ومن الإسلام نفـسه استخلصت ديناً منح معتنقيـه موارد غامضة لمقاومة سلطة الدولة. فـهل يتوجب علينا أن نرى عبر نشدان حكومة إسلاميَّة، تصالحاً، أو تناقضاً، أم أننا على أعتاب تحديث ما؟».

إن سؤال فوكـو الذي كان مصوغاً جـيداً لاكتناه الإسلام، لحظة عـمله، في أكثر المراحل السياسـيَّة أصالة، لم يكن تمظهراً لذلك الموقف السـياسي المجزوء، الذي طبع الاتجاه الغربي العام في رؤيته للإسلام ككابح للذاتيَّة. نقرأ :

«ربما كمنت روح الثورة حين قال الإيرانيون لأنفـسهم وهم ينتفضون : يتوجب علينا أن نغيِّر هذا الـنظام ونقتلع هذا الرجل (الشاه)... لكن علينا أن نغيِّـر ما بأنفسنا في المقام الأول... وينبـغي، أيضاً، على طريقتـنا في الحياة، وبالنظر إلى العـلاقة التي تجمعنا بالآخـرين والأشياء والأبديَّة والله ... أن نتغيـر بصورة كاملة. لن يكون هناك ثورة حقيقيَّة إذا لم يتحقق هذا التغيُّر الراديكالي في تجربتنا الحياتيَّة. أعتقد أن الإسلام في هذا المسـتوى تحـديداً قد لعب دوراً... فلقـد كان الإسـلام بالنسبـة إليهم الـوعد والضمانة باجتراح أمر يغيَّرُ، بصورة راديكالية، ذاتيتهم».

ومن غير الجـائز أن نتغاضى عن الكيفية التي افـترض فيها فوكـو ارتباط ما رأى فيـه روح الثورة الإيرانية بالإسـلام، ارتباطاً غير عـرضي. يقول في إحدى مـحاولاته النادرة لتـعريف الحـداثة : «عوداً إلى نص كـانت، فـإنني أتساءل ألسنا نرى الحـداثة

مـوقفـاً أكـثر من كـونهـا مرحلة تاريخـيـة. وأعني بموقف شكلاً من الارتبـاط بواقع معاصـر، وخياراً إرادياً يُتبنَّـي من جانب أناس بعينهم. وفي المحصلة، فـإن طريقة في التفكير، وصورة من الحساسيَّة، هما كذلك، يعبران عن طريقة في التصرف والسلوك تعيَّنُ في الوقت نفسه علاقة انتماء وتطرح نفسها غاية».

مـا من ريب أن فوكـو لا يقـوم بالتنظير للإسـلام الحـديث، ولا يتناول بالدرس «عـودة» الدين كأداة سـياسـيَّة. لكن من المـمكن، وغيـر العارض، أن يكون بمقـدور المفكر الفرنسي تقديم إسهام جـوهري يتصل بالخطاب الفكري الغربي حول الإسلام عبـر انخـراطه الخاص بحـدث جديد ومـذهل يجري في قلب سـيناريوكونـي لأزمة متعددة الجوانب، يقول :

«أشعر بالحـرج إذا تحدثت عن الحكومة الإسلامـية بوصفهـا (فكرة) أو (مثالاً)، لكنها أثارت إعجابي لأنها (إرادة سياسية). لقد أعجبني فيها جهدها باتجاه التسييس، كردة فعل للإشكالات الحقيقية، والبنى القارّة؛ اجتماعياً ودينياً».

وعلى الرغم من كون فوكو مجبراً على المثنـوية التأويلية للإسلام السياسي، مثله كـمثل أي مـسـتطلع غربي في ذلـك الزمن، فإن مـوقـفه العـقلي في «التـوجه نحـو الشـرق»، والنظر إلى مـا كـان يحـدث في إيران، كـانا مـلائمين للبـحث في عـامل «التمثل» (وهو مكون مركزي بالنسبـة إلى طريقة المستشرق الكلاسي في البحث عن جوهر الإسلام) في مشروع تكون نتـيجته النهائية مجافية لنوع تيـار المستشرقين العام (وربمـا، بصـورة أدق النـزوع الفـيبـري). الذي حُدِّث مـن جانب «برنار لويس» Bernard Lewis، متمثلاً في أن تجاوز الإسلام هو الصيغة الأكثر احتمالاً لتطوير ذاتية دينامية.

إن المرء عاجـز أن يسقط من حسابه، بصـورة شكلية محـضة، الشروط الجمـالية التي حكمت هذا المشروع، وجـعلت وجوده ممكناً، لكنه غـير قادر على موافـقة تلك الطائفة من نقاد فوكو التي مالت إلى التقليل من قيمة مقاربته، وجعلها مرواغة ثقافية محضاً ذات مصطلحات جمالية خالصة.

يتـوجب علينا أن ندرك سـبباً أكثـر أهميـة ودلالة لتـحولات الفـضاء «العـابر للثقافة». على المرء أن يستـدعي، فقط، كيفية لجوء فوكو لاحـقاً في تعريفه للحداثة، إلى صيغة «بودلير» Baudelaire، بما احتوت عليه «من موقف يتيح القبض على البعد (البطولي) للحظة الحـاضرة... فـهـو ليس ظاهرة تعبـر عن الحسـاسيـة إزاء حاضـر

زائل... وإنما إرادة لتحويل الحاضر إلى بطل» إن مفهوم الحداثة هنا يتشكل حيث تتحد الأبعاد الجمالية بالأخلاقية دون فكاك. فهل أبصر فوكو وميض تلك الحداثة في الثورة الإيرانية؟ من الجائز أكثر أن ما وافق هذا التعريف للحداثة تمثل في تجربة سرده المتعاطف مع الثورة الإيرانية. إن تلك الثورة، كما رويت على لسان ميشيل فوكو؛ المفكر الغربي الطليعي، لهي ما شكل خلخلة (وإنقاذاً في الوقت نفسه) لتراث الحداثة.

لم يبذل فوكو ذاته، على أية حال، جهداً كبيراً في التغطية على مدى إعجابه بالثورة، فالسيناريو كان آسراً لأن أصالته بدت غير غربية، فهو «شرقي» بالكامل، فضلاً عن الهيئة المحيّرة للزعيم الموقر، ذي اللحية وهو يتوسط المنصة، والجموع تلهج باسمه بوصفه محررها، وبصبره منتظراً دوره وهو قابع في المحيط الباريسي «كل شيء أفاد الاعتقاد بقوة الرواج الغامض المتصل بعجوز منفي مدة خمس عشرة سنة، وشعب يعول عليه. إن طبيعة ذلك الرواج هي ما أثار إعجابي».

إن «الرواج الغامض» هو ما فهمه فوكو، ربما، سراً للثورة، وثُمِّن كخبرة فائقة الإدهاش، لذا لم يكن بالإمكان استقراء الثورة وفق المبادئ المقررة في الغرب، حيث يتوجب انضواء معنى الثورة ضمن «جهد ضخم يدرج الفوضوي في التاريخ العقلاني الطيع». وكنتيجة لذلك، فإن المفكر الفرنسي عجز عن تلافي الإحساس بعدم الراحة عندما أصغى إلى ما صرحت به شخصيات الانتفاضة الرئيسة ذاتها : أن ما كان يحدث يمكن ترجمته بدقة بواسطة تصنيفات التجربة الغربية :

"إن أحدنا ليقول إن تعريفات الحكومة الإسلامية ليست دقيقة. ويتوجب القول إنها تبدت لي عادية جداً، ووضوحها غير مطمئن قليلاً، كتوليفة أساس تجمع بين الديمقراطية والبرجوازية والثورية. وقلت إننا لم نتوقف عن تكرارها بصورة مضجرة منذ القرن الثامن عشر، وأنتم تعرفون إلى أين يقود ذلك. لكنهم أجابوا بحزم أن القرآن كان قد أقرها قبل فلاسفتكم، وإذا ما كان الغرب المسيحي والصناعي قد فقد معناه، فإن الإسلام -في المقابل- قادر على حماية قيمتها وفاعليتها».

لقد صرف فوكو اهتمامه منذ الانطلاقة الأولى للمغامرة الإيرانية، إلى صعوبة إيجاد التوازن بين العالمية والفرادة في تفسير الحدث الذي كان يرقبه. لكن لم يبد أن تلك الصعوبة تسبب له حرجاً. إن قراءته الكاملة للثورة الإيرانية أصيلة ومؤثرة بالنظر إلى أنها لا تحاول التقليل من قيمة عنصر على حساب آخر، فما أراد فوكو

رؤيته راسخاً هو فكرة الخلخلة، وفوق ذلك، قدرة الروحية السياسية على البقاء. إن النتيجة التي خلص إليها، ربما، أن ليس ثمة تاريخ دون فتنة خاصة به، كما دون في مقالته الأخيرة حول المسألة الإيرانية :

«ليس لأحد الأمر أن يقرر بأن هذه الأصوات المرتبكة تصدح بأفضل مما للبقية، وتجهر بالصدق الأبلغ. فكاف أنها موجودة لتعطي إحساساً بضرورة الاستماع إليها ومحاولة اكتشاف ما تودّ قوله. أهو سؤال أخلاقي ؟ ربما. أهو سؤال واقعي؟ بالتأكيد. فكل محاولات التحرر من سحر التاريخ لا تفيد شيئاً. إن الأمر راجع إلى وجود بعض الأصوات التي تجأر بأن الزمن البشري لا يتخذ صيغة تطورية خطية، وإنما له شكل التاريخ».

إن الخلاصة النهائية لاهتمام فوكو بالثورة الإيرانية، تتمثل -على أية حال- في المدى الذي عولت فيه مقاربته على قوة الإدهاش، التي عملت كأداة مخففة من وجهة النظر العالمية تلك، وكذا فقد تمثلت في مقاومته الاحتفاء بما خبره في إيران بوصفه عرضاً حديثاًكـ «يوتوبيا» أو «مثال» (كما يرضينا أن نظن، وكما باح لفوكو كثير من الإيرانيين المشاركين في الثورة).

لقد كان المفكر الفرنسي متحرقاً للمراهنة على «شيء قديم جداً، وضارب، كذلك، بجذوره في المستقبل».

إن أزمة الحديث والتراثي السابقة، أو أزمة الإسقاط على المستقبل أو الانكباب على الماضي، تغدو، ببساطة، مطلقة، عبر القدرة الفريدة للثورة كونها «حقيقة» و«إرادة»:

«الناس يثورون، هذه حقيقة. ومن هذه الناحية فإن الذاتية تتخلل التاريخ وتهبه روحها».

إن المرء ليحار، حقاً، أهذا التصوير لغياب التوتر وانسجام التاريخ، أو ما يفترض أنه «جوهره الحق»، قادر على أن يتماسك دون إحساس فوكو الجمالي لما كان قد خبره :

«إن ما يثير إعجابي، الآن، في إيران، أن ليس ثمة صراع بين عناصر شتى. وما يهب الأمر ذلك الجمال، وفي الوقت نفسه، تلك الرصانة، وجود مجابهة وحيدة بين الناس جميعاً والدولة التي تهددهم بأسلحتها وشرطتها».

إن هذا لهو، على أية حال، نوع معين للفرادة، وليس ببساطة حدثاً يتعامل معه

بتعاطف، وإنما بالخبرة العالية التي امتلكها فوكو لأنه متداخل غربيٌّ لم يحاول أن يتخفى في «تقريره» بصورة المراقب المحايد، ومن الجائز القول إن محصلة التركيز على الإسلام لا كقانون وإنما كنقيض للقانون أو كذاتية مبدعة، جرت على خلاف جوهر المذاهب التي حواها تراث المستشرقين وسمحت بعدِّ الإسلام، لاسيما في نسخها ذات التشدد الواضح، متبنياً، بصرامة، تأويلاً متصلباً للنص والقانون، ونافياً لأي متنفس لتأويل الذات. إن مقاربة فوكو أيدت قلب المعضلة «الفيبرية» دون وجود مثال بديل، ذلك لأن المعرفة الحقة بالإسلام لا يمكن مؤازرتها بتحديث قوتها على الإدهاش حسب.

لقد اتهم المفكر الفرنسي لدى الجمهور، وعبر امرأة إيرانية، بالخلط بين مفهومي الروحية والتعصب الديني» فالمرء قادر على قول ذلك عن اليسار الغربي المهووس بالمنهج الإنساني، أما الإسلام فإنه مستحب... لكن في مكان آخر».

لقد عبرت هذه الهجمة عن نفسها بمصطلحات قاسية وساخطة، ملمحة إلى طبيعة «الخلخلة» المشار إليها في تقرير فوكو.

ومن المفاجئ بعض الشيء أنه ردَّ بموقف دفاعي خالص دون أن يتبنى سؤال الخلخلة ذاك. إن ردّه الجامع توافق في جزئه الأول مع الصفة المشتركة لكل بناء فكري حول «الإسلام السياسي» منذ مداخلة برناردلويس، أما رده، لاسيما في جزئه الثاني، فلا يعبر إلا عن الحالة الأدنى في اعتبار الإسلام السياسي مستقلاً عن التأثير الضار للمقولة التلفازية «... إن مشكلة الإسلام كقوة سياسية، لهي مشكلة جوهرية بالنسبة إلى عصرنا، ولسنوات قادمة. إن الحالة الأوْلى للتعامل معها، بغض النظر عن مدى حصافتها، ليست -بالتأكيد- مبادأتها بالعداء».



حوار مع أرنست غيلنر
(الخروج من الهامش)

حوار : جون ديفيز ◆
ترجمة وإعداد : عبدالله عبدالرحمن يتيم

يُعّد إرنست غلنر **Ernest Geliner** واحـداً من أبرز الباحـثين في الفلسفـة والانثـروبولوجيـا الاجتـمـاعيـة. ولد غلنر في براغ في التـاسع والعشـرين من ديسمبر عام ١٩٢٥ وتعلم في براغ حـتى عام ١٩٣٩م عندما انتقلت أسرته إلى انجلترا. التحق غلنر بجامعة اكسفورد وأنهى تعليمه فيها ، ثم تولى التدريس في مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية والسـياسية من ١٩٤٩ - ١٩٨٤ حيث غدا منذ عام ١٩٦٢ أستاذاً للفلسفة والمنطق والمنهـج العلمي ، عمل غلنر أستاذاً في غير جامعة في الغرب ، توفي غلنر فـي براغ ٥٩٩١ وقد نشر العديد من الدراسات التي تناولت الإسلام والمجتمعات الإسلامية ومن أشهر كتبه :

1) Muslim society . 1983

2) Postmodernism I Reason and Religion 1992

ومن أجل مراجعـة لآرائه بالعربية يمكن الإطلاع على كتـاب سامي زبيدة: انثروبولوجيات الإسلام . الصادر عام ١٩٩٧

التسامح ***

◆ أستاذ الانثروبولوجيا المساعد .جامعة البحرين . والمقابلة تنشر بالاتفاق مع الزميلة «الاجتهاد».

ديفيز: هل تنتمي لأسرة حضرية؟
غيلنر: نعم. كانت أسرتي تعيش في مدينة براغ، وكنا إلى حد كبير حضريين.

ديفيز: هل كانت براغ، بشكل خاص، معادية للسامية؟
غيلنر: نعم. كانت هذه الروح المعادية للسامية منتشرة بشكل واضح في صفوف الطبقة العاملة. تلك هي براغ الخاصة بكافكا المتميزة بثالوثها الثقافي، وبجامعتين إحداهما تشيكية والأخرى ألمانية. وكانت الجامعة الألمانية متميزة جداً، وحدث في أن كان فيها في أحدى المرات: كارنب وأينشتاين. وقد استفادت هذه الجامعة من نزوح الباحثين إليها بسبب سياسات هتلر. كانت هناك فعلاً جامعتان وثلاث ثقافات تعيش معاً، وكان هناك من المؤكد توتر أثني وعلي نحو متشدد أيضاً، وكان ذلك يشكل جزءاً من المناخ العام. وأنا أعنى هنا، أنك إذا كنت تسألني عما إذا كان هذا يشكل جزءاً هاماً من البيئة التي كنت أنتمي إليها في براغ ، فإن جوابي سيكون بالإيجاب. لقد كانت براغ مدينة حادة في جمالها ولذلك كنت كثيراً ما أحلم بها عندما خرجت مهاجراً منها في سنوات الحرب، أي بالمعنى الحرفي كان هذا توقاً قوياً إليها.

لقد أتينا إلى إنجلترا في عام ١٩٣٩م، أي بعد الاحتلال الألماني لبراغ، كنت حينها في الثالثة عشرة وآل مصيري إلى أن أكون في الهامش، ففي ذلك الوقت لم أكن من طلاب المدارس الحكومية (Grammar School) التي أنشأت في الثلاثينيات في سانت البانز، ومن هذا الهامش حصلت على منحة دراسية إلى أكسفورد. كان ليندسي يعد في ذلك الوقت هو المسؤول عن باليول (Balliol) (أحدى كليات جامعة أكسفورد). وقد أتبع ليندسي السياسة الاستعمارية للبرتغال: أي بترك السكان الأصليين يعيشون في سلام وذلك بأخذ المتمكنين والمهيئين منهم من القاع الاجتماعي وإرسالهم إلى باليول.

وكنتيجة لكل ذلك استطعت وأنا في سن السابعة عشر الحصول على بعثة إلى كلية باليول في جامعة أكسفورد، والسبب في ذلك يعود إلى السياسة الاستعمارية البرتغالية التي كان يتبناها ليندسي حينذاك.

ديفنز: هل درست الفلسفة عند ما كنت في جامعة أكسفورد؟
غيلنر: عندما كنت في أكسفورد درست الفلسفة وعلم السياسة وعلم

الاقتصاد، ولكن ضـمن هذا التخصص كان اهتمامي الرئيسي منصـباً على الفلسفة، هذا على الرغم من أنني أخذت دروساً كثيرة في الاقتصاد، والسبب في ذلك أن كلية باليول، والتي كنت أنتمي إليـها في جامعة أكسفـورد، كانت تعمل وفق نظام تراتبي لموضوعات الاختصاص، فـالطلاب الذين كانوا يعدون في ذلك الوقت من المتفوقين كان يتم حـثهم على دراسة الفلسـفة ، وكان الاعـتقاد في ذلك الوقت مـبنياً على أن الفلسفة هي رأس كل شيء.

أما إذا كنت أقل ذكاءً فكان يتم تشـجيعك على الانخراط في دراسة الاقـتصاد، على اعـتبـار أن الاقتـصاد يتطلب مـهارات أقل، أمـا بالنسبـة لي فقـد كنت من بين الطلاب الذين تم اختيارهم لدراسة الاقتصاد، كمـا أن كليتي الجامعية لم تكن معتدة كثيراً بي، ومع ذلك فكان اهتمامي بالفلسفة أكثر من الاقتصاد، هذا الفرع من العلوم الذي لم أكن أميل إليه أبداً.

ولقد حـصلت على شهادتي الجـامعيـة الأولى من أكسفورد، ونظـراً للطريقة التي كان يعمل بموجـبها النظام التعليمي في تلك الأيام، وخـصوصاً في ظل السلطة الأبوية لكلية بالـيول، والامتـيازات التي يحصل عليـها الطلاب الحـائزون على درجة الامتـياز الأولى (كحصولهم على وظيفة في الجامعـة) ونظراً لوجود ذلك الامتياز فقد استطعت الحصـول على وظيفة مـساعد أسـتاذ في جامعـة أدنبرة ومن ثم انتقـلت إلى كلية لندن للاقتصاد .

هذه بعض من المظـاهر الخـارجـيـة للأمـور، أمـا عن جـوانبـهـا الداخليـة فـإن الأرثوذكسيـة الفكرية كانت في ذلك الوقت تتجلى في أحسن صورها الوصـفية في فلسفة اللغة والمستلهمة أفكارها من وتجنشتاين (Wittgenstein) وكانت هذه الفلسفة على درجة من التبلور ولكن بـالنسبة لي كانت تعد مظللة بشكل كـامل ومطلق، فقد كان وتجنشـتاين يعتقـد بعدم وجود حل عـام للمشكلات والقضـايا دون العودة إلى عرف المجتمع، فالمجتمعات هي الغايات بحد ذاتها ، وقد يكون وتجنشتاين لم يصغها بهذه الـطريقة ولكن هذا مـا آلت الأمور إليـه، طبعـاً هذا الأمر يبدو الآن دون مـعنى وخصوصاً في عـالم أصبحت فيه المجتمعـات غير مستقرة وغـير منعزلة أيضاً بشكل واضح بعضها عن بعض .

ومع ذلك فقـد تمكن وتجنشتـاين من تسويق فكرته، وقـد جرى تبنيـها بحمـاسة باعتبارها كشفاً غير قابل للنقاش، وأصبحت موضوعاً غير قابل للشك أو التساؤل ،

أما بالنسبة لي فكانت الفكرة تبدو بشكل جلي على أنها خاطئة ، ولكن المشكلة قد تتضاعف خصوصاً إذا كنت تنتمي لمجتمع وبيئة يعتقد الأفراد الأذكياء منها بصحة هذا النوع من الأفكار، وقد يقودك ذلك أيضاً للاعتقاد بخطأ موقفك، وذلك على اعتبار أنك لم تفهم الأمر بالشكل المناسب والنتيجة طبعاً أنهم يجب أن يكونوا على صواب، فعندما أتيت على دراسة القضية التي أثارها وتجنشتاين بشكل أولي ثم حاولت دراستها بعد ذلك بشكل موسع توصلت إلى استنتاج بأن فهمي لها كان على صواب ، وأنها فعلاً قضية تافهة، وقد كانت فعلاً كذلك .

ديفز: ولكن ماذا حدث بين هذه الفترة أي عندما كتبت في عام ١٩٥٨م «الكلمات والأشياء» وبين وفترة ذهابك إلى كلية لندن الاقتصادية وبداية قيامك بالعمل الحقلي في شمال أفريقيا؟

غيلنر: كان وضعي في قسم السوسيوليوجيا غريباً جداً ، والسبب هو أنه عند التحاقي بالقسم كان الشخص المهيمن عليه هو موريس غينزبيرغ، وكان غينزبيرغ معجباً بشكل كبير بالفلسفة فقد كان يعتقد أن الفلسفة والسوسيولوجيا قريبان جداً من بعضهم البعض، وهو لهذا السبب قد ألحقني بالقسم لكوني فيلسوفاً وعلى الرغم طبعاً من أنه كان من الناحية الفنية يعد أستاذاً للسوسيولوجيا إلا أنه لم يلحق أحداً من طلبته للعمل في القسم، وقد استفدت أنا من هذا الوضع، وذلك لاعتقاد غينزبيرغ بأن أي شخص يتمنى إلى هذا الفلسفة كاختصاص سيكون بالضرورة تطورياً مثل هوبهاوس، أي على شاكلته هو، وقد استغرق غينزبيرغ وقتاً طويلاً حتى اكتشف بأنني على خلاف من ذلك.

ديفيز: كيف بدأت صلاتك بالأنثروبولوجيا؟

غيلنر: كنت أريد معرفة أمور كثيرة عن العالم الحقيقي، فهذه لم تكن مجرد فلسفة خاطئة، ولكن أي فلسفة تعد في حد ذاتها مجردة جداً، أما أنا فكنت أريد نشاطاً ذهنياً ذا محتوى إمبريقي، وهكذا عندما التحقت بكلية لندن الاقتصادية كانت الكلية تعد المكان المثالي لمثل هذا النوع من الاتجاه الذي كنت أرغب فيه والذي من خلاله أستطيع ملاحظة العلوم الاجتماعية، وقد توصلت بسرعة إلى استنتاج أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية أكثرها وأفضلها أهمية من دون شك ، من حيث اتفاقها

ومزاجي وطباعي العامة، أما بقية العلوم الاجتماعية فلم تشدني إلى الحد الكافي ، فكان هناك علم الاقتصاد ولكنه كان مزيجاً من مستوى ثان من علوم الرياضيات ومستوى آخر سيّئ من السوسيولوجيا. أما السوسيولوجيا فكانت حينها منهكة وكانت تنتمي أيضاً إلى تطورية مضجرة، وكذلك بوجود علماء اجتماع شباب ممزقين بين الماركسية من جهة وبعض الاتجاهات العلمية المحدثة من جهة أخرى.

أما الشيء المتعلق بالأنثروبولوجيا فأستطيع القول بأنها كانت خليطاً من الاتصال بالواقع وبأفكار أخرى هامة، وكانت عبارة عن مجتمع من الباحثين الذين ينتجون أعمالاً متماثلة ، وكانوا يأخذون بعين الاعتبار إسهامات بعضهم لبعض ، كانت الأنثروبولوجيا فعلاً مجتمعاً علمياً، كانت كل الأمور العائدة إلى الأنثروبولوجيا واقعة في تلك الأيام في زمام سيطرة مريدي وتلامذة مالينوفسكي، وكان هذا الأخير يعد نبي زمانه، وعلى الرغم من أن بعض الانثروبولوجيون كانوا أعداء مع بعضهم البعض ولكنهم مع ذلك كانوا يشكلون مجتمعاً فكرياً على معرفة بأعمال بعضهم البعض العلمية وبالنسبة لي فقد وجدت في ذلك الشيء قدراً من المتعة والإثارة.

وعلى الرغم من أن مالينوفسكي قد صاغ نهجه التزامني في شيء من الجفاف والتجريد إلا أنه لا يمكن مقاومة إغرائه خصوصاً في حالة استخدامه لغرض العمل الحقلي الجيد، وكان هذا المنهج يعد بمثابة الأمر المناسب جداً لشروط عمل من هذا النوع، وبالنسبة لي فقد وجدت في ذلك شيئاً مميزاً وكنت ممتناً لهم على تحملي كشخص آت من خارج الاختصاص ، وقد استمتعت بدراستي.

لقد كنت أداوم على سبيل المثال على حضور الندوات التي كان يعقدها علماء الانثروبولوجيا مثل: ريموندفيرث وإسحاق شابيرا، وتعلمت أشياء كثيرة من كليهما، فأنا مدين بالفضل الكبير إلى ريموندفيرث بول ستيرليننغ بجهودهم في الإشراف بشكل ثنائي على أطروحتي العملية . إن التناقض والمفارقة في انتقالي إلى دراسة الانثروبولوجيا تكمن في أن هروبي من فلسفة اللغة، والآن وفي مراحل متأخرة من حياتي أجد أن الشيء الذي هربت منه (فلسفة اللغة) هو الشيء الذي يعد الآن وإلى درجة معينة الأمر المهمين على الانثروبولوجيا ، أي ما أسميه بطاعون التأويلية ، هذا الاتجاه ((التأويلية)) الذي استلهم أفكار ونظريات وتجنشتاين والذي يعد خصوصاً في الآونة الأخيرة الاتجاه المتنفذ في الانثروبولوجيا، وهذا الاتجاه أصبح الآن مضللاً

في الانثروبولوجيا مثلما كان كذلك في الفلسفة ، إن المفارقة هنا تكمن في ملاحقة فلسفة اللغة لي .

ديفيز: كيف توصلت إلى منطقة جبال الأطلس وزوايا إحانسال؟

غيلنر: توجد في حياتي حالة واحدة أو حالتان استطعت التنبؤ بصحة الأمور فيها، الأولى كانت متمثلة في دخول الستالينية إلى أوروبا الشرقية الواقعة حينها تحت الهيمنة السوفيتية، أما المسألة الثانية التي كنت أرى حدوثها وربما بوضوح كبير حتى أكثر من بعض أبناء بلدي تتمثل في طبيعة رؤيتي للحل الذي طرح للإشكالية الوطنية اليهودية عن طريق تأسيس دولة إسرائيل، كنت أرى بأن هذا الحل سيقود إلى مواجهات دراميه ومأساوية وربما مواجهات غير قابلة للذوبان مع العالم الإسلامي، وكنت أرى بأن أقل شيء يستطيع أحدنا أن يعمله حينها هو السعي لفهم هذا العالم ، أي العالم الإسلامي.

وهناك أيضاً عامل آخر أود إضافته، وهو أنني بدأت أهتم في سنوات ما بعد الحرب بتسلق الجبال، ونتيجة لهذه الاهتمامات الجديدة ذهبت أولاً إلى جبال الأطلس بشكل جزئي للكشف الأثنوغرافي ولكن أيضاً بهدف تسلق الجبال، وعلى الرغم من أنني لم أكن متسلقاً جيداً إلا أنني كنت مستمتعاً بتلك الهواية إلى حد كبير، وفي صيف عام ١٩٥٤م كان لدي خيار بين المشاركة في بعثة استكشافية لما وراء البحار كانت متجهة إلى جبال الهملايا وكانت مكونة من فريق من المتسلقين من كلية لندن الاقتصادية، أو الذهاب إلى جبال الأطلس ، إن الشيء الذي رجح خياري في القرار الأخير هو اهتمامي الخاص وعلى المدى البعيد بالعالم الإسلامي ورغبتي في التواجد فيه في نفس الوقت.

ديفيز: هل قمت بزيارات عديدة إلى زوايا إحانسال؟

غيلنر: على أقل تقدير قمت بزيارتها سبع مرات، فكنت أذهب إلى هناك في كل الفصول، وكانت أطول زيارة عملية قمت بها امتدت إلى حوالي ستة شهور، خاصة عندما كنت أحصل على إجازة من الفصل الدراسي الذي يقع بين عطلة عيد الفصح ونهاية الفصح ونهاية فصل الصيف، ومضافاً إليها طبعاً العطلات التي تقع بين الفصول الدراسية.

ديفيز: لقد خصصت القسم الأخير من كتابك (أولياء جبال الأطلس) ، وأسميته بـ((المناهج)) وقد ضمنت هذا القسم قائمة بالأماكن التي قمت بزيارتها والفترة الزمنية التي قضيتها فيها، هل من تفسير لذلك؟

غيلنر: كانت هذه الخطوة فقط بقصد إعطاء القارئ نوعية معينة من المعلومات تستند عليها ادعاءات ونتائج الكتاب، وهناك مسألة جديرة بالذكر حول الاحانساليين ، فهم بدنة (فخذ) من قبيلة تضطر بحكم طبيعتها إلى الانتشار وذلك بسبب وقوعها بين الانشطارات الواقعية بين امة القبائل، وكان عليّ في هذا القسم من الكتاب أن أذكر إلى أي مدى كانت المعلومات الواردة في الكتاب مبنية على الملاحظة المباشرة، وما مدى عمقها ، وغيرها من الأمور اللازمة.

معظم الوقت الذي قضيته في زوايا إحانسال ذاتها ، وقد قمت بزيارات متكررة إلى مستوطنات أخرى تابعة لزوايا إحانسال تقع على بعد مسافة من المشي المريح، كما أن معرفتي بزوايا إحانسال لم تكن مبنية على الزيارات القليلة التي قمت بها لبقية المستوطنات ، وأعتقد أنني قمت بزيارة معظم زوايا إحانسال ، حتماً لم أزرها جميعاً لأن ذلك لو تم فإنه من المؤكد سيؤدي بي إلى اكتشاف متواصل لزوايا صغيرة كلما تقدمت أكثر.

ديفيز: ما الشيء الذي قمت به عندما كنت أقمت في زوايا إحانسال؟

غيلنر: حسناً، قمت بعمل الأمور المتبعة في العمل الحقلي ومن بينها مثلاً: الجرد السكاني، فوضعت كل فرد منهم في كشوفاتي ثم أعددت خارطة تفصيلية كاملة بالعلاقات القرابية لكل فرد من إحانسال ، ثم خارطة أخرى أكثر تنظيماً للعلاقات المتداخلة بين الإحانساليين وغيرهم من مراكز الزوايا الإحانسالية، وهكذا.

لقد قمت بعمل كل ما يعد تقليدياً في الدراسات الحلقية ، وقد بدأت عملي طبعاً في الوقت المناسب إذ كان الصراع الفرنسي - المغربي الكبير حول الاستقلال في طريقه للإندلاع ، ففي زيارتي الأولى وقع انفجار كبير لقنبلة في سوق مراكش تسببت في مقتل عدد من الناس ، وكان ذلك بداية للصراع المسلح، وكان لهذا الصراع الذي بدأت بشكل غير مباشر أصداؤه في الجبال، فالصراعات القديمة المتأصلة في تنظيم الأولياء - كالصراعات على الزعامة بين الأسر ذات الأصول الدينية المقدسة والتي لا تستطيع التقدم مباشرة وبشكل مادي في الصراعات نتيجة

للدور السلبي المفروض عليها ، قد حصلت على نوع من التبرير الجديد فبعض الأسر اتجهت طبعاً نحو تبني الوطنية، وأخرى وقفت إلى جانب فرنسا.

ديفيز: هل كنت ترى نفسك باعتبارك أنثروبولوجياً أم فيلسوفاً ؟

غيلنر: الأمران معاً، بالنسبة لي كنت دائم الاعتقاد بأن الفرق بين العالم الريفي الديني والعالم الصناعي العلمي هو أمر يعد مركزياً ومطلقاً لفهم العالم ، ولهذا فأنا أعتقد بأن معالجة هذه المشكلة تتم فقط عن طريق علوم اجتماعية نقدية وتبدر إلى ذهني الانثروبولوجيا والفلسفة كنموذج . ولكن الذي حدث فعلياً أنني بقيت في قسم علم الاجتماع نحو ثلاثين عاماً . وحصلت على كرسي خاص للأستاذية كان يسمى كرسي الفلسفة.

فعندما أفاق غينزبيرغ إلى حقيقة أنني لا أبادله نظرته إلى التطورية الهوبهاوسية (نسبة إلى هوبهاوس) باعتبارها الحقيقة المطلقة، قام بمعارضه ترقيتي ، فقد كتب رسالة إلى اللجنة المعنية التي كانت تنظر في كرسي الأستاذية الخاص وقال في رسالته تلك بأنه على الرغم من أن هذا الرجل (أي غيلنر) ربما قد يكون أو لا يكون جيداً ، ولكن الشيء الأكيد أنه لا يصلح بأن يكون أستاذاً لعلم الاجتماع في هذا القسم، وذلك لكون السوسيولوجيا حسب رأيه يجب أن تكون محصورة بشكل قاطع بين أصحاب الاتجاه الهوبهاوسي، وربما لم يضع غيزبيرغ تلك الكلمات وبتلك الصيغ المحددة والمشار إليها، ولكن هذا ما كانت تهدف إليه، أما اللجنة فقد رأت بأنها من الممكن أن تأخذ باعتراضاته في حالة تسميته كرسي الأستاذية هذه بكرسي الفلسفة مع الإشارة الخاصة لعلم الاجتماع ، وهكذا حملت هذا اللقب ، المتعب نوعاً ما ، وذلك ككياسة من الناحية الفعلية من اللجنة ذاتها.

ديفيز: ثم انتقلت بعد ثلاثين سنة إلى فلسفة العلوم ، ثم بعدها بخمس سنوات إلى كيمبردج.

غيلنر: نعم.

ديفيز: لماذا؟

غيلنر: حسناً، توجد هناك دائماً دوافع مركبة، ولكن الأول والأسهل هو طبعاً الزهو... أي بريق كمبردج . ففكرة العيش في مدينة صغيرة حيث كل شيء يقع

على بعـد مسـافات قـصيـرة كانت دائمـاً عامـلاً مهـماً بالنسـبة لي ، ولذلك كـانت كيـمبردج مكاناً مناسـباً لسني المتـقدمة، هذا بالإضـافة على أنني فعليـاً أفضل كثـيراً تدريس الانثروبولوجـيا على تدريس الفلسفة ، فـعلى الرغم من أنني أحب العلم في الفلسفـة ، إلا أنني لدي شكوك حولها كـموضوع تدريس وذلك بسـبب تأصل عدم ميلـها لأن تكون احـترافاً مـهنياً ، فـفي الفلسـفة تعتـبر الأفكار المـهمة كل شـيء أما الجوانب الفنية فهي تعد بشكل عام ليست ذات أهمـية أو صلة أو حتى أنها أمور غير أصيلـة، التحول المـهني يعني في هذه الحالة ادعـاء العكس تماماً، وذلك فـي حد ذاته يشعرني بالحرج.

كان تدريس الفلسـفة يجلب لي أحيـاناً المتعة الخاصـة، هذا إذا كان الطلب لديه شيء ما ومهم يريد قوله، ولكنني أرى أيضاً بأهميـة عدم تحويل الفلسفة إلى احتراف مهني ، أما الانثروبولوجيا فتـبدو بشكل مختلف إلى حد ما ، وذلك من حيث أن أي فرد لديه إمكانيـة، وحتى وإن لم تكن هذه الإمكانيـة ذات مستـوى متمـيز، ولكن أن تكون لديه الإرادة الصادقة والضـمير الفكري حتى يستطيع عمل شيء مـفيد، فهناك العديد من الطلبـة الممتازين ، ولكن تدريس الآخـرين أيضاً يعني شيئـاً آخر، ولذلك فإنك تستطيع تدريس الطلبة بشيء من الرضا العاطفي.

التعامل مع الفلسـفة في جامعتي كيمـبردج وإكسفورد يتم بطريقة مـختلفة إلى حد ما ، فجـامعة كيمبـردج لديها كلية صغيرة نوعـاً ما خاصة بالفلسفة ، أمـا جامعة اكسفورد فإنها كانت تدمج الفلسفة في شـهادة جامعية شاملة ، فهي كانت في الأيام القديمة جزءاً من شهادة (Greats) . أو كانت تسمى في السنوات التالية بـ (PPE) أي بكالوريوس الفلسفـة والسياسة والاقـتصاد) فهذا الـنوع من التخصصـات كان يقدم عليهـا أولئك الذي يريدون دراسة أمـور تتسم بالقدم وذلـك لافتراضـهم بأن دراسة تلك الأمور ستجلب التطور لعقـولهم هذا الافتراض المشكوك في أمره ، ولكوني لا أوافق على أي من تلك الحلول فـفضلت تدريس الانثروبـولوجيا ، كـانت الأوليات بالنسـبة لي تـتجـسد في الحـاجـة إلى مدينـة صغـيرة بالإضـافـة إلى أولوية تدريس الأنثروبولوجيا على الفلسفة وكذلك الافتتان ومن ثم السير قدماً.

ديفز: وصولك إلى جامعة كيمـبردج كان بالنسبة إلى بعض الغرباء كما لو أنك عدت إلى بيتك أخيراً وبعد ثلاثين عاماً ، هل كان لديك نفس الشعور؟

غـيلنر: كلا ، كـلا، فـأنا مع الأسف الشـديد لم أشعـر أبداً على أنني اندمـجت كاملاً في قسم الانثروبولوجيا في كيـمبردج، والسبب يعود في ذلك إلى ما أسهمت به الجامعـة وعلى نحو بغيض من خلال وجود نظامـها الإداري الذي كان يتطلب منا المساهمة فيه أو تحمل جزء من أعبائه . أمـا بالنسبة لي فقد كنت أفضل ترك مسؤولية الشؤون الإدارية لإداريين محترفين يرغـبون في تأدية هذا النوع من الأعمال، وبالتالي ترك الأساتذة يقـومون بأعمال التـدريس والفكر والكتابة، كان هذا يبدو بالنـسبة لي نظامـاً أفضل ، ولهذا جـعلني استـغراقي الزائد فـي الشؤون الإدارية أقل سـعادة في كيمبردج، كنت أفضل طبعاً فيما لو كنت منخرطاً بشكل كامل في وسط قبيلتي (أي وسط قـسم الانثروبولوجـيا الذي كنت أنـتمي إليـه) ، ولكنني أنا سعـيد لاحـتمـال الآخرين لي، على الأقل هكذا تبدو الأمور.

ديفيـز: لقد تركت براغ في عام ١٩٤٥م وكنـت في إجازة لم يتم تحديد مـدتها، وفي السـبعـينيـات أخذت بنشـر مـقالات مـوضحـاً من خـلالها مـا يدور في وسط الانثروبولوجيا الماركسية السوفياتية. في تلك المقالات بدوت كما لو أنك تلعب دور الوسـيط الذي يحـاول أن يوضح مـا يدور في ذلك الوسط وعن كـيفـيـة مـواجهـة العامـلين في ذلك الوسط لنوع خاص من المشكلات الـفكرية التي فرضـها المجـتمع والتقـاليد العلمية، هل كـانت لديك خطة حينها للقـيام بعمل حقلي ، أم أنهـا كانت مرحلة وساطة وصلت إلى نهايتها عندما بدأت تشرع في العمل الحقلي؟

غيلنر: لقد قـضيت عاماً واحداً في موسكو وذلك بهـدف إذابة نفسي في العالم الواقـــعي بشكـل كـــاف، كـــان من بـين إحـــدى دوافـــعـي دافع بســيـط جـــداً، فالانثروبولوجيـون بمعظمهم يميلون إلى العمل في أكثر من مجـتمع ، ولكوني قمت بأعمـال حقلية في العـالم الإسلامي لذلك كانـت لدي الرغبة في العـمل في الجانب الآخر، أي الماركسي ، هذا بالإضـافة إلى أن العالم كان يتطور حـينها بذلك الشكل، كان من الصعب على شخص لديه خلفياتي بأن يذهب للقيام بعمل حقلي في العالم الإسلامي، أمـا الأمور في أوروبا الشرقيـة فكانت تتطور بشكل معاكس، لقـد كانت الأمـور كمـا كنت أتصـورها تلك اللحظات أيسـر بالنسبـة لي، وهكذا انتـقلت إلى العـمل الحقلي والاهتـمـام مرة أخـرى بأوروبا ، كنت فـعلاً أريد دراسـة عالم آخـر إضافي.

كان الإسلام، مبدئياً وبسبب بعض الافتراضات الأوروبية الخاصة قد أغراني بغموضه، ثم انتقلت إلى العالم الهندوسي البوذي ، فقد أجريت عدداً من الأعمال عبر مجموعة من الزيارات إلى النيبال ومن ثم قمت بنشر عدد من المقالات عنها، ولكن لأسباب أسرية وأوديبية (أي نسبة إلى عقدة أوديب) أوقفت إكمال اهتماماتي تلك، فقد كان ابني متخصصاً في الدراسات الهندية النيبالية ووجدت أن استمرار اهتماماتي السطحية بهذه المنطقة ستطيح برقبته وستشكل له إحراجاً، والحقيقة أيضاً هو أن العالم الماركسي يمتلك أهمية ومصالح ضخمة أما من جهتي فكانت لدي العدة لعمل دراسات عنه، وهذا فعلاً ما أقوم به حالياً وذلك على الرغم من أنها عملية تمتاز بالدفع والرد، أما العالم الإسلامي، فحسب اعتقادي ، وربما في هذا الكلام شيء من الوقاحة الشديدة، أصبحت أفهمه كما أصبح من الصعب القيام بأعمال بحثية فيه، أما الاتحاد السوفيتي فقد كان جذاباً كما أصبح من الممكن نسبياً إعداد أبحاث عنه.

اهتمامي الحالي منصرف إلى دراسة السيرة الخاصة بالفكر السوفيتي، هذه السيرة التي أرى أنها لم تصل إلى نهايتها بعد، وهذا يشكل المجال الرئيسي لاهتماماتي الأكاديمية والفكرية حالياً، ويبدو أن هذه الاهتمامات ستستمر على هذا النحو، لقد حصلت في العالم الإسلامي على فرصة لإقامة نوع من الاتصال على المستوى الشعبي أما معرفتي بالعالم الحضري فيه فكانت غير مباشرة، أي أن مصادرها كانت من مواد ثانوية الطابع، أن العلاقة بين العالم الشعبي وعالم العلماء ، الذين يحملون الإسلام الرفيع، تعتبر مسألة مركزية في فهم الإسلام، وهي من المؤكد تعتبر وبدون شك المسألة المركزية لكل ما كتبته عن الإسلام، ولكن كانت معظم معارفي عن عالم العلماء في العالم الإسلامي مؤسسة على مصادر من المستوى الثانوي، والإنسان لا يمتلك الوقت للقيام بكل شيء، كنت أتمنى لو كان لدى الوقت ، ولكن ما العمل ، وربما يعود ذلك ، إلى عامل الوقت وإلى أسباب أخرى حالت دون متابعتي لهذا الشأن.

في الوقت الحالي انتقلت باهتماماتي إلى العالم الماركسي لعدد من الأسباب: بدأت دراسة الماركسيين السوفييت لأنهم ببساطة كانوا نسبياً أكثر يسراً للاتصال والدراسة، فالمواد موجودة على مكتبك وبهذه النوعية من العمل تستطيع أن تنجز شيئاً سريعاً جداً ، ولكن بالنسبة لي لم أكن أريد بأي شكل من الأشكال إلزام نفسي

بهذا النوع من العمل.

ديفز: ما الشيء الذي استطعت القيام به أثناء عملك الحقلي في موسكو في العامين (١٩٨٩ - ١٩٩٠) اللذين قضيتهما هناك؟ لقد تم إلحاقك مثلاً -حسب معرفتي- بالأكاديمية السوفيتية للعلوم، كما أنك عشت في الضواحي وزرت وتحدثت أيضاً مع علماء الأكاديمية ، هل قمت مثلاً بأي عمل أثنوغرافي على المستوى الشعبي؟

غيلنر: عندما ذهبت إلى موسكو كان هدفي هو ذلك الأمر (أي القيام بعمل إثنوغرافي على المستوى الشعبي) ، لقد كنت أفكر في مجتمع معزول نسبياً كأن يكون عمارة سكنية أو قرية قريبة من موسكو أو أي شيء آخر مشابه أستطيع من خلاله القيام بعمل الحقل، ولكن في تلك السنة عندما وصلت إلى موسكو كانت الأمور قد اتسمت بتأرجحها بين بدايات متواضعة نسبياً من البروسترويكا إلى مجتمع آخر منفتح فكرياً بشكل كامل، فعلى المستوى الاقتصادي لم تحقق البروسترويكا أي شيء ، أما على المستوى المعنوي والفكري بالبروسترويكا أنجزت كل شيء، كان بإمكانك أن تقول في موسكو حينها وبشكل صريح ليس فقط بأن ستالين كان ابن حرام ولكن بإمكانك أن تقول أيضاً بأن لينين كان مخطئاً وإن الماركسية أيضاً كانت مخطئة، وكان بإمكانك قول كل ذلك دون خوف من فقد وظيفتك ، لقد كان ذلك العام عام التحول الكبير .

ديفز: هل البوذية النيبالية نظام مغلق أيضاً؟

غيلنر: البوذية النيبالية ترعبني بطريقة مختلفة، إن ردة فعلي عندما أكون في معبد بوذي نيبالي أو هندوسي تكون أساساً شبيهة بمشاعر مبشر متزمت وغير ملتزم ، والمشكلة طبعاً إنني لا أستطيع إظهار مشاعري هذه للعلن لأنني لا أريد أن يُلقى بي خارج المهنة، فعلى الرغم من أنني غير ملتزم دينياً ولم أكن كذلك في يوم من الأيام، إلا أنني كنت قادراً على الاستيعاب الداخلي لمعاني جناح التطهر في وحدانية تعاليم إبراهيم (سيدنا إبراهيم عليه السلام)، وإذا كان يقال عن تعليمي الأولي أي شيء فإنه كان ينتمي إلى هاسايت (أي أنه شيء من التعاليم الدينية اليهودية) وكنت قد تلقيتها من خلال دروس التاريخ في المدرسة، فمن حيث الأساس أنا فزع لما يريده أو ينتهي إليه عبدة الأصنام هؤلاء، فأنا مثلاً أشعر بنفور من كنيسة(Holy sepulcher)

في القدس ، إن الديانة التعددية والمزخرفة تحدث لي صدمة إلى حد ما.

ما أقصده هنا هو أنني أؤمن بنفس ما يؤمن به الموحدون ، فعلى حد قول وايتهد: (في كل الحالات هناك إله واحد) كما أنني أتمنى أن أكون قد أعطيت ويتجنشتاين حقه في التفسير أكثر مما قام به أتباعه، لقد كنت مستغرباً لتلك الأمور التي كان ينادي بها ولذلك سعيت إلى بناء نموذج يفكر بنفس الطريقة ويعمل بنفس الميكانيزمات التي تعمل فعلياً في عقل وتجنشتاين ، ولكن الآن أصبحت أرى بوضوح أكثر بأن جذور ويتجانشتاين إنما تمكن في وضع هابسبرغ، وهذا الجزء الأخير بالذات (من تفكيري) إنما يعود لتأثير قراءتي عن مالينوفسكي الشاب، وهي ناتجة أيضاً عن تفكيري حول الوضع الفكري في العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين في خاركو وفيينا.

ديفز: تعني أن جذور مالينوفسكي وبوبر وتجنشتاين كانت في فيينا؟

غيلنر: نعم وبكل تأكيد ، فكانت في فيينا وهابسبرغ أسس للثنائية بين نظريتين في المعرفة، ونظريتين للعالم ونظريتين لكل شيء. إحدى هذه النظريات كانت تتسم بكونها تنتمي إلى عالم فردي وقومي الطابع، حيث كان بعض من الفلاسفة أمثال هايك وبوبر وفان فيزس يعبرون عن نظرة برجوازية فردية لسوسيولوجيا المعرفة. فوفق هذه النظرية حيث يصنع بموجبها كل فرد مصيره وفكرته عن العالم ولا يعير أهمية لأبناء عمومته، كانت تلك النظرية في المعرفة مبنية على الديكارتية ، أي أن كل فرد مسؤول عن نفسه وليس ملتزماً بالآخرين أي حسب هذا المعنى لا تدخل في علاقات تبادل مع رأسمال مقترض وإنما تتعامل مع رأسمالك الخاص.

وفي مقابل هذه النظرية نظرية أخرى عائدة إلى نظرة الفيلسوف هيرد الخاصة بالجماعية المشتركة أو الروح الهيجيلية ، وكان سرعان ما جرى تبني هذه النظرية من قبل الأقليات الأثنية، وذلك على اعتبار أن المعرفة هي لعبة جماعة وليست بلعبة فرد . فهي شيء عضوي، فالفرد لا يمكن أن يكون فرداً أبداً وإنما هو عضو في المجتمع. والأعضاء هنا جميعهم مندمجون والانفصال أمر رهيب للوظائف ، وبالتالي فإن تعزيز وحدانية الفرد كلها أمور خاطئة . وكان لكل من هاتين الرؤيتين الفلسفيتين تعبيراتهم السياسية ، فالناس الذين كانوا في الوسط كانوا يميلون إلى الفردية والكونية، أما القوميون المحليون فكانوا يفضلون نوعاً من القومية والاشتراكية .

وكان هذا هو التعارض الكبير في ذلك الوقت.

والآن ، فإن السر الحقيقي لويتجانشتاين هو أن فكره، أي ضمن إطار تطوره، يوجد هذان الاحتمالان، وهذا طبعاً أمر خاطئ ، ولكنك إذا ما افترضت ذلك فإن كل شيء حينذاك سيتبعها، وكان ويتجنشتاين قد توصل في شبابه إلى تصور عن الفرد العالمي وذلك من خلال عمله المعروف بـ«Tractatus» وكان وتجنشتاين قد افترض من خلاله أن الثقافة هي عبارة نوع من الضجة، أي أنها الشيء الذي يقومون به واللباس الذي يلبسونه . وكان الأمر المهم بالنسبة له في عمله المذكور هو الشكل الإنساني العالمي المشترك ، وكان الشيء الوحيد الذي بدأ جديداً في تصوره هذا هو استخدامه للغة المنطق الرياضي، هذا المنطق الذي قام هو بنفسه ببعض المساهمات فيه، وكان وتجنشتاين حينها لا يزال فردياً كونياً وخصوصاً عندما تعاطي في آخر كتابه هذا مع الحالة الإنسانية ، فهو قد توصل إلى باطنية ولكنه افترض أن الجوهر الأخلاقي والباطني للعالم هو في أساس فردي وكوني، وإن هذا الشيء ينطبق أيضاً على البشر.

في مراحل متقدمة من حياته رأى ويتجشتاين ولأسباب غير معروفة بأن هذه الأفكار غير قابلة للعمل. وهي بالفعل كانت نظرية غير صحيحة وإذا كانت هذه الأفكار غير صالحة للعمل فإن هذا يعني وجود احتمالين، وأن إحداهما يجب أن يكون صحيحاً ، وفي الكشف عن الاحتمال الآخر قام ويتجنشتاين بعمل شيء لم يستطع الرومانسيون السابقون عمله ، أي ما كان هيردر وأتباعه ينادون به ، إلا هو أن قيمة الثقافة المحلية إنما تقع في غرابتها وعدم مألوفيتها ، أي أن تفردها هو الذي يجعلها جذابة، وبالتالي تفسح الطريق لنمط من حياة أفضل بكثير: «أي عد إلى جذورك بدل من عمل نموذج كلاسيكي عالمي لفرسايل وباريس» ، إن جماعة هيردر لم يذهبوا في قولهم إلى ذلك الحد، أي في القول أن ذلك ينطبق على الرياضيات والفيزياء وغيرها، فهم لم يدرسوا هذه المشكلة. أما ويتجشتاين فقد قام بتطبيقها بشكل متطرف، فاعتبر كل شيء بما فيها الرياضيات وفيزياء وكل الطباع المفهوماتية على أنه ممكن إثباتها عن طريق عرف المجتمع.

لقد أخذ ويتجنشتاين فكرة رومانسية القرية الكرباثنية وقام باستخدامها في إعداد الفلسفة الجديدة للإثبات المعرفي ، وحسب هذا الاستنتاج فإن كل عاداتنا ، سواء تلك الخاصة بعمل الحساب التفاضلي أو تلك المتعلقة بتتويج الملك ، من الممكن التأكد من صحتها عن طريق عرف المجتمع وحده ، وبهذه الطريقة توصل

ويتجنشتاين إلى هذه النظرية ، أي بشكل ضمني ولا شعوري وباستخدام إشكالية هابسبرغ، أي بالكشف أولاً عن كيفية عمل الشوكة الأولى ، ثم الانتقال إلى الشوكة الثانية وكان ويتجنشتاين، طبعاً، على غير وعي بالجذور الاجتماعية والسياسية لنظريته الغريبة في المعرفة، أما بالنسبة لمالينوفسكي فهو شيء مغاير وذلك لأنه لم ينتقل من شوكة إلى أخرى، فهو قد ابتكر خلطة مستمدة من الاثنين، فمالينوفسكي أخذ التجريبية الحسية من دعاة الكونية واستخدامها بفعالية للقضاء على مفهوم التاريخ التطوري والتخميني، وأخذ من الرومانسيين رؤيتهم للثقافة كوحدة متكاملة حيث كل شيء مرتبط ببعضه البعض، ثم أطلق على كل ذلك ما أسماه بالوظيفية.

ديفيز: في مقالتك «المفاهيم والمجتمع» قمت بعرض عدد من الموضوعات، والتي كان من بينها مذهب ويتجنشتاين القائل بأن تحديد كل المفاهيم أمر لا يمكن اعتباره ممكناً وحقيقياً بالنسبة لكل المفاهيم.

فهناك أشياء من الممكن تحديدها وبالتالي تعليم الناس كيف يمكن استخدامها بطريقة متوقعة ومنتظمة. وكان الشيء الآخر في مقالتك هو التصور الذي يرى بأن بعض المفاهيم إنما هي مرتبطة بشكل واضح بالمجتمع (Community) الخاص بها. اعتقد أنك قلت (في مقالتك تلك) بأن الفرد، من حيث الأساس، أما أنه يمتلك هذه المفاهيم أو العكس، أي أن الفرد في الغالب إما أنه ينتمي إلى مجتمع ما أو جماعة ما أو لا ينتمي، وفي الواقع أن جزءاً كبيراً من عمل الخاص بزوايا إحانسال هو في الحقيقة استكشاف للأشكال التي يقوم المجتمع فيها بابتكار تلك المفاهيم المرتبطة به. هل تعتقد بأن هذا الرأي كان منصفاً؟

غيلنر: اعتقد بأن هذا الرأي ربما يكون منصفاً، وإن كنت لم أفكر في الأمور بذلك الشكل الواعي وبتلك الطريقة التي ذكرتها، فالذي كان يشغلني فعلياً عندما كنت في زوايا إحانسال هو كيف أن هذا المجتمع الذي كان من المفترض أن يعد مجتمعاً دينياً يكون انتماء الأعضاء إليه بحكم الولادة وبشكل مطلق أيضاً. وقد تكون في وضع قريب من رفض احتمال انتماء أعضائه إليه بحكم الولادة بشكل مطلق ، هذا رغم وجود بعض الأفراد الذين كانوا يشكلون استثناء، وربما يعد هذا الشيء أمراً معاكساً لرغبات الفرد أو حتى لطبيعته، وسبب ذلك ربما يعود مثلاً إلى الانتماء إلى ثقافة تفترض بأن امتهان العمل الديني أمر يعبر عن تحول ذاتي ، أي أنها

لا يمكن أن تولد مع هذا الامتهـان . طبعاً كنت مأسوراً بـهذه الفكرة إلى هذه الدرجة حتى أنني أحسست وفي نهاية دراستي طبعاً بأنني قد تمكنت منها بشكل تام.

لدي الوهم ، وإلى اليوم، بأنه بناء على فهمي لزوايا الإحانساليين استطعت فهم المناطق التي تعـتبر جـافة في الإسلام . وقـد يكون في هذا الفهم الذي تـوصلت إليه شيء من الغطرسة ، ولكنـني عندما أقرأ لإثنوغرافـيات عن أجزاء أخـرى من العالم الإسلامي أشـعر بألفـة مطلقة مع هذه الرزمة من أوراق الـلعب. وقد تكون الأوراق خلطت بطريقة مختلفة نوعـاً ما ، ولكن الشيء الأكيد أنني أعرف هذه الأوراق . إن الشيء الذي كان يشدني عندما كنت في زوايا إحانسال هو العلاقة القائمة بين النظم الدينية والسياسية . فأنا لم أكن واعياً لعمل ما ذكرته أنت قبل قليل . هذا على الرغم من عدم جراءتي على القول بأن هذا هو ما كنت أقوم به بالفعل.

ولكنني أريد أن أقول بأن التـأثيرات الرئيسـية على فكري كانت آتية حـينها من بوبر في الجهة الأولى، وفي الجهة الأخرى كان مصدرها التقليد الخاص بمالينوفسكي الذي نقله ريموند فـيـرث وإسـحـاق شيـبـرا. وعلى الرغم من عـدم اتفـاقي مع كل التفاصيل الخـاصة بهما، إلا أنني وجدت تلك الأفكار مثـيرة بشكل هائل. إن الأمور التي لم أدركها حـينها والتي هي الآن جلية جداً بالنسبـة لي هي المناطق التي تتداخل فيها هذه التـقاليد الفكرية، وهذا التداخل ليس صدفةً كمـــا كنت أعـتقد ، وإنما يعود في الأساس لاشتراكهما في الجذور العائدة أصلاً إلي هابسبرغ.

ونتيجة لتأثير أعمال بالشي، وفليس ، ومـاخ، وكابيكا، وجيرشينا، وسترنيسكي ، وسزاكي، وآخرين عـلى مالينوفسكي أصبـحت أدرك الآن أن خاركو كانت تعـتبر من الزاوية الفكرية إحدى الضـواحي فينا. فتأثير أرنسـت ماخ ووضعية مـدرسة فينا كـان هائلاً جداً على هذيـن الرجلين (أي ريموند وإسحـاق شـيبـرا) . فهناك جـذور متـرابطة جداً بين مواقف الفـيلسوف بوبر المضادة للتـاريخانية وبين الاتجـاه التزامني لدى مالينوفسكي. والظريف بما فيه الكفاية بأن كلا الرجلين (فيرث وشيبرا) إنما كانا يسـتجـيبـان من خـلال أعمـالهـما لمشكلة كـانت تقع في مـجال الـفلسفـة والعلوم الاجتماعية من جهة، وللوضع السـياسي للسنوات الأخيرة لامبراطورية هابسبرغ من جهة أخرى.

كان مـالينوفسكي طبعـاً قد توفي مبكر جداً، أي قـبل أن يتمكن من الاستـجابة لأفكار بوبر، والمشكلة أيضاً أن بوبر ذاته لم يكن يبدي أي اهتـمام بالأنثروبولوجيين،

فلم يكن هناك أي تفاعل مباشر بين الاثنين، ولكن أستطيع الآن أن أرى بأنهما كانا مرتبطين ليساكـ : (Phenotypes) ولكن كـ: (Gentotypes) ، فكل منهما لديه نفس الجينات الفكرية في تركيبته .

لقد كنت أحضر حلقات بوبر الدراسية ، وكان له تأثير هائل عليّ، هذا على الرغم من أن تأثيراته كانت مخففة من جهتي بسبب بعض التحفظات الشخصية التي كانت لدي، فكان بوبر يدير حلقاته الدراسية باعتبارها مجتمعاً مغلقاً بشكل مطلق وكان هذا ما ينفرني منه، وكوني لم أكن جزءاً من الأوساط الداخلية لهذه الحلقات فإنني لم أتعرض للرفض أبداً، كما أنني لم أكن أرغب أبداً بأن أكون جزءاً من هذه الحلقات، ونتيجة لذلك كنت (حسبما أرى الآن) دائماً أرى كارل بوبر أن ما يتصدق فيه عليّ كان من بعيد.

كما أنني لم أنخرط في الدائرة التي مر بها أتباعه المقربون ، ففي البدء يتم تعميدك ثم تصبح غير نفسك ثم في حالة أو حالتين تدخل فعلياً ضمن حلقة إعادة التعميد كمثل حالة الأخير: بارلتي ، ولكن مع ذلك فأنا معجب فكرياً ببوبر بشكل هائل، فحاجته كمدرس للهيمنة والحصول على تصديق مطلق لأفكاره ، وربما أكثر من التصديق المطلق ، جعلني أنفر منه بصراحة ، وهو يعلم برأيي هذا، وقد ذكرت هذا الرأي في أحد أجزاء البرنامج الإذاعي الذي كان معداً بمناسبة أحد أعياد ميلاده التي أذكرها، ولا أعتقد بأن رأيي هذا كان بمثابة خبر جديد بالنسبة له، فنقدي الشخصي ملطف بإعجابي الفكري به ، والعكس صحيح.

ديفز: من بين الأمور التي تبدو لي أنها حقيقية عنك هو أنك مشيد العالم الفكري، ففي موقع معين قمت مثلاً بإعداد دراسة عن موضوع معين أمعنت التفكير فيه وحددت من خلاله رأيك. ومنذ ذلك الوقت وأنت تعرف ما عرفت أي أنك على علم بما علمت به ، وهذا بحد ذاته يعد مجالاً مؤسساً من الحقيقة. يرد هنا إلى ذهني وبشكل محدد أطروحة النموذج الانقسامي، هذا على الرغم من وجود قائمة أخرى لك تشتمل على خمس طروحات : النظرية الانقسامية ، والتحليل النفسي ، وفيتجنشتاين ، والقومية ، والاشتراكية، والتحول في التنويرية. هل تعتقد بعدالة هذا التوصيف؟

غيلنر: الشيء الحقيقي هو ميلي الشديد إلى النماذج الدقيقة والمرتبة والتي

أحاول دراستها، وسأكون غير مستريح إذا لم يكن لدي نموذج، الشيء الحقيقي أيضاً هو أنني عادة مـا أكون قنوعاً إذا مـا وجدت بنيـة جيدة ومنظمـة، وإذا لم توجد هذه البنية فأحس بتأنيب الضمير، والذي أتمنى أن لا يكون صحيحاً، وهذا أمر متروك لك وللآخـرين لكي تبـدوا حكمكم عـليـه، وهو أن السـبب يكمن في كـوني راض عن نفـسي وواثق منها بل أنتظر أن يعـود السـبب لامتـلاكي لنية مـا، فأيّ بنيـة أو نظرية ستكون مناسبة، وهذا لا يعنـي أن البنية صحيحة ولكن فائدة البنيـة في كونها تجعلك تلاحظ موقف القـرينة: فهي إما مع البـنية أو ضدها، وبدون بنيـة نحن لا نعرف إلى هاوية نسـير، فـأنا أرى نفسي كنوع من المحـترف الهـاملتي ، (نسبـة إلى هاملت في مـسرحـية شكـسبـير) الذي يعـيش على الشك، أنا أحب امـتـلاك النماذج وأحـاول تشييدها.

أنظر مثلاً إلى التنظيم الانقسامي، فهو يبدو أنه يناسب عدداً كبيراً من المجتمعات وهو قيم بصورة كبيرة ، وأنا على علم كامل بحـقيقة أنه تعرض إلى نقد متواصل في العقود القريبـة الماضية، ولقد أمعنت النظر جيـداً في الموضوع، ولكن أرى أن حجتي الرئيسية هي أنه لا توجد إجابة أخرى أفضل للمشكلة من تلك التي ابتكرتها النظرية الانقسامـية ، أي وبشكل محدد كيـف يمكن المحافظة على النظام في مجتـمع تختفي فيـه الدولة المركزية بشكل كامل، أو أنهـا ضعيفـة إلى حد بعيد لدرجـة أنه لا توجد لديها القوة الكافـية لفرض النظام؟ خذ على سـبيل المثال المنطقة التي كنت أنا مهـتماً بها بشكل رئيسي (زوايا جبال الأطلس) : فـهناك كان يعيش حوالي نصف السكان، وربما كـان أكثـر أهالي شمـال أفريقـيا يعـتمـدون ببسـاطة على أقاربهم لتـصحـيح الأوضاع المعوجة وليس على آلة سلطة الدولة المركزية والتي هي إما أنها غائبة أو غير عادلة بشكل كامل.

ففي ظروف كـهذه كيف يمكن المحافـظة على النظام؟ فالنظام هنا محـافظ عليه بشكل كاف حـتى يتمكن الأهالي مـن حرث حقـولهم وبذرها وحصـدها، وكذلك حتى يتمكنوا من الـقيام بالتجارة البـسيطة والسفر لأداء الحج واختـيار زوجات لسن بالضرورة من مناطق قـريبة، النظرية الانقسامـية تؤكد على أن هذه المجتـمعات ذات الطابع الانقسـامي يوجد ما يمـكن تشبيـههم بـ«فرق كـرة القدم»، هذه الفرق مـعدة سلفاً حتى يمكن اعتمادها عندما يكون هناك صراع. وهذه الفرق موجودة ضمن عدد من المستويات والأحـجام المتباينة وهي مبينـة ومعدة وقابلة للاستنهاض عند مـواجهة

أي نوع من الصراع.

إن النظرية الانقسامية برأيي هي النظرية الوحيدة الموجودة والقادرة على إعطاء تفسير لهذا النظام، وهي كذلك النظرية المتوافقة مع عدد كبير من الحقائق الأثنوغرافية الخاصة التي قمت بجمعها أو تلك العائدة للآخرين، وإن لم تتواجد في مثل هذه المجتمعات فإنه من الصعب لأحدهم أن يعرف مثلاً من هو الشخص الذي سوف يطلق عليه النار، فلا بد من وجود تحديد للطرفين، أي للضحية الممكنة وللمعتدي الكامن، أما إذا كانت الأمور مفتوحة بشكل كامل للجميع فإن ذلك يعني أنه بمجرد أن يقتل أي فرد فسيذهب الجميع للاختفاء في كل مرة وذلك بحجة عدم معرفتهم من المستهدف فيهم.

حسناً هذا ليس هو الواقع، فالواقع أنهم يعرفون من هو الشخص الذي سيكون مستهدفاً، وبسبب كل ذلك ذهبت لإمساك هذه النظرية، فالنظام في حالة قد أمنت المحافظة عليه برأيي، ولم تترك الأمور للفوضى الكاملة، ونتيجة لكل ذلك بدت الأمور تتضح لي بأن هوبس كان على خطأ وأن ابن خلدون ودوركايم وإيفانز بريتشارد على صواب، فالفوضى تقود إلى التضامن وليس إلى ما كان يعتقد هوبس.

ديفيز: لقد ذكرت قبل قليل بأنك لم تتعلق بأي خطف أو خيط أو ثقل سنارة إيديولوجية ، هل هذا صحيح؟

غيلنر: هذا صحيح. فأنا في حياتي لم أكن أبداً صاحب اعتقاد ، بل كنت دائماً أغبط أصحاب العقائد وأمتعض منهم أيضاً، نعم، هذا صحيح فأنا لم أمتلك يوماً ماء اللطف العقائدي.

ديفيز: يبدو أن هذا وصف غير مريح، وهو أيضاً مصدر للتوتر، إن هذا الأمر اتضح بشكل جلي في مراجعتك لكتاب يونغ بروهل حول السيرة الذاتية لحنا أرنت؟

غيلنر: نعم ، إن كوني لم يكن لدي معتقداً أبداً، وأعدّ امتلاكي لعضوية في جماعة معينة هو بحد ذاته من الحقائق الأساسية في حياتي، هكذا كانت الأمور، وربما يفسر عدم امتلاكي لمعتقد على أنه شيء من الادعاء المتسم بالغرور، ولكنني أعتقد بأنني أتفهم جيداً ماذا يريد كل من ديكارت وهيوم وكانت قوله، أي بالتحديد

أهميـة النضال من أجل وضع أسس لقـواعد المعـرفة، فالذي سـعى إلى تثبـته هؤلاء الفلاسفة أفهمه جيداً، فإنني وإن لم أكن عضواً في جماعة ما ، وبسبب وجودي على الهامش الرقمي فقد أتاح لي هذا الوضع المجال لفهم ما يريده رومانسيو القرن التاسع عشر، أي ذلك الحين إلى المجتمع الذي كانوا يهدفون إليه.

هذا ما توفـره الهامشيـة الجماعية للـفرد، وعدم الاحتفـاظ بمعتقد يوفـر للإنسان فهماً لما يعنيـه الزخم الذي يحيط بالفكر، نعم، هذه حقيقـة، أما إذا كان كل ما أملكه يعد من ناحية أخـرى مساوياً للدين، فهذا موضوع آخـر، فأنا لم أكن أبداً يوماً داخل الدين، ليس فـقط لكوني لم أكن في الداخـل، ولكن لكوني أيضـاً لم يكن لدي أبداً أي حنين لذلك، وقد أكـون غير معبـر لهذا الجانب، وأتذكر أنه في إحـدى الحلقات الدراسيـة حيث كان يدور النقـاش حول الصومـال والقداسة، فـقام أحد الحـاضرين ليقول: «الشيء المهم هو أنه يبدو بأن هناك باطنية أكـثر في الإسلام الصومالي منه في الإسلام البربري» ، ثم قـام بول ستيرلينغ ليقول: «إن هذا ليس له عـلاقة بكون الفرد صـومالياً وإنما ذلك له عـلاقـة بحقـيـقة أن الأخـبـاري الذي أدلى بالمعلومـات عن الصومالية هو أندرز يوجسكي وليس «أرنست غيلنر» وأعتقد بأن هذا يعد حقيقة فأنا أفتقد الإحساس بالانتماء كعضو في جماعة معينة، ولكنني لا أفتقد كوني عضواً في ديانة، فأنا لم أشعر على هذا النحو أبداً.

ديفز: إذاً هل ما زال القسم غائباً؟

غيلنر : في عـمري البالغ حـتى الآن أربعة وستـون لم يستطع أحد جـعلي أقوم بالحلف بأي قسم ما، حـسناً، فأنا أقسمت في هذه الكلية (أي كلية المـلك في جامعة كيـمبردج) وقـد أكون تسببـت في إحداث تغيـير في شعـائر كلية الملك، وذلك لأن التقليد الذي كـان متبعاً هو أنك عندمـا تقوم بتأدية القسم كزمـيل في الكلية يتوجب عليك الجلوس على ركبتـيك أمام عميد الكلية بينـما هو يكون ممسكاً بيديك، وكنت قبل الحفل أتحدث لافتاً الانتباه إلى هذه الشـعائر بقولي: «لم أكن أعتقد بأنني سأركع أمام فيلسـوف لغوي» وقد وصل هذا الكلام إلى برنارد وليامـز لا أتذكر أي كلمات استـخدمتـها ولكنه قال بالقلـيل أو الكثير التـالي: «اللعنة عليّ إذا تركت هذا الرجل (أي غيلنر) يسخر مني» ، ثـم قال لي: «لقد خسرت، فأنا العمـيد الآن وأقولها بأنك لن تركع» وهكذا فـقـد منعت من الركـوع ، ومنذ حـادثتي تلك ألغي تقلـيد ركـوع

الزملاء الجدد الملتحقين بكلية الملك أمام عميدها .

References Cited:

Gellner, E. 1959. Words and Things: A Critical Account of Linguistic philosophy and a Study

in Ideology. London: Colancz.
_______ . 1969. Saints of the Atlas. London: Weidenfeld and Nicolson.
_______ . 1973. Primitive Communism. A Review Article. Man. Vol. 16, PP. 536 - 542.
_______ . 1975. The Soviet and the Savage. Current Anthropology. Vol. 16, PP. 595 - 617.
_______ . Editor. 1980. Soviet and Western Anthropology. London: Duckworth.
_______ . 1981. Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press.
_______ . 1985a. Soviets Against Wittfogel, or , The Anthropological Conditions of Mature Marxism. Anthropologisch - Sociologisch Centrum, Euromed Working Papers 13.
_______ . 1985b. "Concepts and Community" . in Relativism and the Social Sciences. Pp. 16 - 86. Cambridge: Cambridge University Press.
_______ . 1987a. "from Koenigsberg to Manhttan (or Hannah, Rahel, Martin, and Elfriede, or, The Neighbour's Cemeinschaft)," in Culture, Identity, and Politics, pp. 75-90. Cambridge: Cambridge University Prss.
Wittgenstein, L. 1921. Tractatus Logico - Philosophicus. London: Routledge and Kegan Paul.
Young, - Breuhl, E. 1982. Hannah Arendt: For Love of the World. New Haven London : Yale University Press.



الترجمة بين روح النص وفضاءات السياق
إبراهيم عبد القادر المازني نموذجاً

محمد شاهين ◆

ليس ثمة شك أن المازني يعد من رواد الكتّاب المترجمين في هذا القرن، ولا يمكن أن ينكر أحد فضله ومساهماته الثرة في نقل حضارة الغرب إلى العربية، وقد عرج في ترجماته على عدد من مشاهير الكتاب والأدباء الغربيين إبتداء بشكسبير ومرورا بغوته وشيلر وغيرهم، وترك بذلك بصمات واضحة في فن الترجمة إلى اللغة العربية وساهم في رفد الأدب العربي وإثرائه.

ومن الواضح أن ترجمته الأدبية كان مبعثها الرغبة الأكيدة في الاطلاع على ثقافة الأمم وحضارتها ونقلها إلى لغته الأم، إذ نشعر في كل ترجماته أن لديه الرغبة الصادقة في تمثل روح الحضارة، وانعكاس ذلك على مهارته العالية في النقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، يساعده في ذلك ملكة لغوية قوية بالعربية.

والقارئ لترجماته يلمس أنها نتاج خيال أدبي خصب، فكان يقتنص روح النص ويترجمه، ويعمل ملكته اللغوية فيه بما يسهم في إخراجه إلى اللغة العربية محتفظا بهذه الروح ما أمكن. ومع تقديرنا واعترافنا بجهوده الكبيرة في هذا الميدان، إلا أن ما نأخذه على ترجماته ولعه بالتصرف والتغيير وإطلاق العنان لنفسه في التعامل مع

◆ باحث وأكاديمي من الأردن

النص أثناء الترجمة، ولعل هذا التغيير في أساسيات النص يعود إلى ثقته في لغته العربية وقدرته على استيعاب وتحويل النص وتقديمه بأكثر من قالب لغوي رفيع المستوى.

وقد فات المازني أن مثل هذه الممارسة والإكثار من التغيير يحيد بالمترجم عن أساسيات النص التي لا بد من تقديمها بما فيها من ومضات دقيقه موحية، ولها دلالتها التي تضفي على النص أبعادا معينة، وبدونها لا نستطيع أن نسبر أعماق النص ونستشرف آفاقه، و لابد في الترجمة من المحافظة على الأساسيات الرئيسية التي يتركب منها النص، وتشكل عوامل أساسية فيه، ولكننا مع هذا نحاول أن نلمس أسبابا تشفع للمازني فيما ذهب إليه من تصرف في النص، بما قد يحيد به عن بعض الأساسيات الرئيسة في النص وسياقاته الخارجية التي تعد ذات دور فاعل في سبر أعماق النص ودلالته ولا يمكن تجاهلها عند الترجمة لأنها تشكل فضاءات سياقية لا تقل أهمية عن روح النص وجوهره.

وللوقوف على بعض آثار التصرف في النص الذي الذي قد يحيد بالمترجم عن السياقات رأينا أن نتناول بعض النماذج المترجمة للمازني، لنبين كيف أن السياق الخارجي يعد ثيمة أساسية في النص لا يمكن تجاهلها، لتقديمه بمعناه الصحيح إلى القارئ، ورأيت أن أختار بعض النماذج من ترجمة المازني لآلة الزمن للكاتب المعروف ج هـ ج، ولز، وبعض آراء المازني في مناقشته لآراء نوردو في حصاد الهشيم، وقد اخترت هذين النموذجين، لأسباب منها:

- إنني أردت أن تكون هذه المناقشة استكمالا لما بدأت به نعمات فؤاد في مناقشتها لترجمة المازني لآلة الزمن، إذ تمكنت من وضع يدها على جوهر المشكلة ومجملها، وعرضتها بطريقة موضوعية تشجع القارئ على تتبع التفاصيل، عندما تتبعت بعض مواطن التغيير في ترجمة النص، وأشارت إلى أن التغيير قد يكون ضرورة لابد منها للمترجم، وقد يكون غير لائق في النص في بعض الأحيان.

- السبب الثاني يرجع إلى ما يمكن ملاحظته من التماهي بين حياة المازني وحياة ولز، فمن المعرف أن ولز متخصص في علوم البيولوجيا، وكذلك المازني الذي أهله تخصصه في العلوم لدراسة الطب ثم أعرض عنه بعد حصة التشريح الأولى، كما أن كلا من الكاتبين اتجه إلى عالم الخيال تلبية لموهبته الفنية بدلا من المسار العلمي ويجمع بينهما أيضا أنهما يجعلان من المشاعر أساسا للفن ولكنهما أنطلقا باتجاهين

متعاكسين، فالمازني أعرض عن واقع المرض فعلا وواقعيته فنا، وأقبل ولز على مواجهة هذا الواقع فعلا وفنا.

أما سبب اختيار مناقشته لأراء نوردو فيعود إلى أن هنالك سياقات مهمة جدا أغفلها المازني في أثناء مناقشته، تعد أنموذجا صادقا لأهمية مراعاة السياقات الخارجية في التعامل مع النص.

والمازني في معرض تعليقه على ما ذهب إليه نوردو في حصاد الهشيم من حيث إن الفنون والشعر لن تشغل إلا مكانا ضئيلا جدا في الحياة الفعلية للقرون البعيدة، ويضرب على ذلك أمثلة من تاريخ اضمحلال الفنون (ص٦٧)، ينبري للدفاع عن مستقبل الفنون بأسلوبه الرائع محاولا إثبات خطا ما ذهب إليه نوردو في نبوءته تلك، وفاته أن نوردو كتب ما كتب في سياق معقد نكتفي بالإشارة إليه بإيجاز:

أولا: السياق الزمني- إذ إن ما ذهب إليه نوردو هو نتيجة أراء سادت في الحقبة الأخيرة من القرن التاسع عشر، حيث عرفت هذه الفترة بنهاية المطاف، وأحيانا بالانحلال، وقد عبرت قصائد هذه الفترة وقصصها عن الروح التي سادت في ذلك العصر، واتسمت بالذاتية والإفراط في العاطفة، وجاءت كرد فعل على روايات العصر وقصائده الطويلة.

ثانيا: السياق الحضاري- وفي هذا السياق يؤكد نوردو بطريقة شبه علميه أن مصير كل ما هو هام من فنون وآداب برزت أهميتها في نهاية القرن التاسع عشر سيكون مآلها الاندثار، وارتبطت أفكاره بروح الكآبة التي هيمنت على نهاية القرن، وتعد أفكاره امتدادا لأفكار نادى بها عدد من الكتاب من حيث ارتباط الأدب بالمرأة وبشكل لا مجال للتفصيل فيه الآن.

ولو أن المازني تنبه إلى هذين السياقين لوفر على نفسه عناء المناقشة والدفاع عن مستقبل الفنون، ولما أخذ أفكار نوردو على أنها أفكار مستقلة.

ونعود إلى آلة الزمن التي نرى أنّ خير من يقدمها إلينا هو باتريك بارندر وهو من كبار المختصين في ولز ومن مشاهير النقاد المحدثين، وقد اعتبر بارندر أن آلة الزمن أحد كتب النبوءات إذ تلقي بظلها على المستقبل، يقول بارندر في تقديم كتابه: «تتركز هذه الدراسة عن ولز والقصص العلمي حول «آلة الزمن» التي اعتبرها أحد كتب النبوءات، في أواخر القرن التاسع عشر، إذ تلقي بظلها على

المستقبل، فالسفـر في الزمن وفكـــرة آلة الزمن لم يكن لها من الـــرواج مثلما نجده في هذه الأيام. ذلك أننا ما زلنا نعيـش تحت تأثير السحر الذي نفثه اخـتراع ولز قبل قرن من الزمان» (عباس ص٨).

وفي مواقع كـثيـرة من الكتاب يتـحدث عن أفكار ولز المعـقدة التي ضمـنها هذا الكتـاب، فـفيـه فكرة النبـوءة الأدبيـة من حـيث اتصـالهـا بصنوف القـصص العلمي، وإمكانات الفضاء والزمن، ومـفهوم إنزال الإنسان عن كرسـيه، ونظرية ولز في التاريخ كما تعكسـها الرومنسيات العلمية. وفـيه ما يدين به ولز لكتاب جيبـون المشهور «أفول الإمبراطورية الرومانية وسقوطها»، وتتضمن الدراسة أيضا تعريف ولز الأدبي لذاته من حيث كونه مواطنا عـالميا وبحثه الخيالي عن عام جديد، وأكثـر من ذلك يحتوي الكتاب على التركيب المعقد ليوطوبيا ولز وتأثيره في اثنين من اليوتوبيين، هما زمياتن واورول.

وفي مـعرض تعليـقه على آلة الزمـن يلاحظ بارندر إن المورلوكيين آكلي لحـوم البـشر، وأهل المريخ مـصاصي الدم، وحـمام الألم الذي يشـرح فيـه الدكتـور مورو الحيوانات الحية ليحولها إلى كائنات بشرية كاذبة- كل هذه وجدت طريقها إلى ذهن ولز في السنوات التي كان كثيرا ما يجد نفسه فيها طريح الفراش ويبصق دما، وبما أن مرضـه شخص (خطأ) على أنه السل، فإن أول آدمي يقـابله المسافر في الزمن وجـها لوجه كان «ذا جمال محموم كالمسلول» (عباس ٧١)

وتبدأ آلة الزمن بوصف المسـافر في الزمن وهو يشرح مـوضوعا شـائكا، وعيناه الرماديتـان تلمعان وتتـلألأن ويحمر وجهـه الشاحب عادة.. وفي الخـاتمة.. خاتمة آلة الزمن يقـدر الراوي أن المسـافـر في الزمن ربمـا اندفع عـائدا إلى الماضي وضـاع بين متوحشي العصر الحجري شـاربي الدماء، وكل هذه الإشارات وغيرها (وهي كثيرة) إلى الدم ولونه في آلة الزمن وفي غيـرها من أعمال ولز، وخصوصا جـزيرة الدكتور مـورو (وهي أقـرب عـمل إلى آلة الزمن) تدل على أن صـورة الدم بكل مـا لهـا من تفاصيل وارتبـاطات هي صورة أساسية ليس فقط في خـيال ولز العلمي بل أيضا في حياته الشخصية، إذ ارتبطت الواحـدة بالأخرى، وكما يلاحظ بارندر، فقد قضى ولز مـا يقـرب من عـقد مـن الزمان (١٨٨٨-١٨٩٨) وهـو في أغلب الأحـيان قـعـيـد الفراش.

إن حذف المازني لتشبيه «القوس الحامي الأحـمر» من الترجمة لا يوجد ما يبرره سوى إغفال العلاقة العضـوية بين حياة ولز وفنّه. وينسحب هذا على تصرّف المازني

بترجمة «مياه البحر الحمراء» (الترجمة المنصفة) وتحويلها إلى «احمرار الماء». وهنا اختلاف طبعا مع نعمات فؤاد في اعتقادها الذي تقول فيه: «المعنيان قريبان جدا وتصرف المازني لا عيب فيه» (ص٢٥٥).

ومن الواضح أن نعمات فؤاد لم تعبأ بظروف الكتابة الأساسية هذه عند ولز مما جعلها تبرر تصرف المازني مؤكدة أن هناك أشياء أغفل فيها المازني (الحرفية) في الترجمة لتتسق مع الطابع العربي في التعبير وتقدّم الأمثلة التالية:

الحرفية: واشتد البرد الذي نفذ إلى نخاع عظامي.

المازني: واشتد علي البرد ووقف منه جلدي.

الحرفية: وغلبني الألم الذي شعرت به عند التنفس.

المازني: وتعذر التنفس (٢٥٥)

ولو قام المازني بالترجمة وفي حسابه معاناة ولز لما استبدل بالبرد الذي ينفذ إلى نخاع العظام مجرد اشتداد البرد، ولما اكتفى بتعذر التنفس مقابل مغالبة الألم وغلبته التي تحدث عند التنفس.

ومن الصور الهامة التي سها عنها المازني وتنبهت إليها نعمات فؤاد واكتفت بالإشارة إلى الاختلاف بين ترجمة المازني وما تسمّيه ترجمة حرفية (وذلك من قبيل الشفاعة للمترجم طبعا) هي صورة العينين وما يتفرع عنهما ويرتبط بهما، ففي رأي نعمات فؤاد هناك ألفاظ وعبارات اختلفت فيها ترجمة المازني عن الترجمة الحرفية ومن ذلك:

الترجمة الحرفية- «وزادت مع اشتداد الظلام ندف الثلج الدوارة زيادة وافرة، وتراقصت أمام عيني».

ترجمة المازني- وجعل الثلج المتساقط يزداد مع الظلام ويأتي من كل أوب.

وتعلق نعمات فؤاد قائلة: «إن الاختلاف بين العبارتين واضح» (ص٢٥٤).

ومن يعرف ولز معرفة حقة يدرك أهمية العينين في كتاباته ويتحاشى أي عبث بما يصوره ولز من خلال العينين.

وتلاحظ نعمات فؤاد أنّ المازني يتخطى أحيانا بعض الألفاظ فيزيد من عنده ألفاظا ليست موجودة في الأصل فهو مثلا يضيف كلمة أأقول كلمة ساكنة التي ترد في النص الأصلي مستقلة ومتبوعة بعلامة استفهام (؟) إذ تصبح: إن من العسير أنْ أصور لكم سكونها ووقعها. وتعقب نعمات فؤاد على هذا بقولها «أضاف كلمة

(ووقعه) هنا ليرسم ظلال المعنى الذي أراده الكاتب» والمقصود بالكاتب طبعا ولز.

مثل هذا الموقف يذكرنا بمدى الحرية التي يجب أن يتمتع بها المترجم ليضيف إلى النص الأصلي ما يراه معينا على فهمه مترجما، وهذا أمر يخلو من الشرعية فكم من النصوص ابتعد المترجم بها عن حرفية النص. ولكن الموقف ليس بمثل هذه البساطة خصوصا عندما يكون النص أدبيا، والمعروف أن المشكلة في الترجمة هنا تكمن في اللغة الأدبية التي يتحكم بنقلها خيال الكاتب لا قاموس اللغة واستعمالها الدراج. إضافة المازني كلمة أأقول إلى ساكنة مقبولة ومشروعة وذكية، وأضافها المازني خشية أن تكون كلمة ساكنة (وربما تكون سكون أدق) بمفردها محيرة للقارئ لا تهديه إلى شيء فتبرع بإضافة أأقول ليضيف فعلا وفاعلا إلى السكون، ولكن المتفحص لهذه الإضافة يوافق نعمات فؤاد على تعليقها: «وهذا اللفظ بدونه لا تنقص الترجمة شيئا» (ص٢٥٤).

وعلاوة على ذلك فإن جملة أأقول لا تضيف شيئا غير تأكيد على أن القائل هو الراوي ومعروف أنّ كل كلمة في القصة من قول الراوي، لكن المازني لم يضفها عبثا وأغلب الظن انه كان يدرك ما أدركته نعمات فؤاد في تعليقها هنا بل انه قدر أن كلمة ساكنة مفردة غير مستساغة عند القارئ العربي ولو من الناحية الأسلوبية والشكلية، ولو أن المازني قام بالترجمة هذه الأيام لما وجد نفسه مضطرا إلى مثل هذه الإضافة لأن القصص والروايات العربية أصبحت مليئة بالاقتضاب الذي أضحى أمرا مقبولا عند القارئ العربي منذ بروز الفن القصصي حديثا في العقود الأخيرة.

وفي اعتقادي أن خير مخرج للمترجم في هذه الحالة أن يتذكر أنه يصوّر صورة وأن عليه أن يحافظ على هذه الصورة قدر الإمكان ولا يغريه عدم وضوحها وتقديم ما يرفدها من شرح وتعليل. فالمطلوب من المترجم هنا ألا يظهر ما أخفاه الكاتب الأصلي عمدا.

ومجمل القول أن السكون أو السكينة أو الصمت ينطق بحاله والتعبير عنه لابد أن يكون بأقصى درجات الاقتضاب، وهو حالة درامية تنطق بذاتها ولا تستنطق من خارجها. مثل هذه الحالة عاشها ولز فعلا وتمثلها فنا في آلة الزمن وفي غيرها من كتاباته.

نحن نعلم أن ولز كان يخشى الموت بل كان يذعر منه وقد تمثلت شخوصه في قصصه هذا الذعر إلى أعمق درجات التمثيل، والتمثل، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر المسافر في الزمن في آلة الزمن الذي يدرك في رحلته أن الجنس البشري

يخوض صراعا وحشيا للبقاء، لا يستطيع في النهاية الفوز فيه لأن الحياة على الأرض مصيرها الفناء، وجعل ولز هذا المسافر قادرا على تجنب موته الطبيعي، وقد مكنه من أن يخدع الموت وينزل الموت عنفا على بعض ذرية البشرية الأبعدين قبل أن يقضي حتفه، وهكذا يشهد المسافر في الزمن الموت الجماعي للجنس والبيئة التي أبقته أصلا على قيد الحياة.

والسؤال الذي يبرز هنا بالنسبة لتأثر ترجمة المازني بغياب السياق الذي كتب ولز فيه النص المترجم هو إذا كان المازني قد غيّب السياق عمدا بسبب حساسيته المفرطه، وإلا لماذا حذف تشبيه «أحمر» وخفف من مجاز «مياه البحر الحمراء» وحذف «المضطربة الحمراء» من المياه المضطربة الحمراء وحول ما يمكن أن يكون ترجمة حرفية «وأصابني دوار مميت» إلى وعانيت من ذلك كربا شديدا! (وهل يتساوى مع الدوار المميت؟) ولماذا حذف «مريضا مرتبكا» من كنت واقفا مريضا مرتبكا؟ ولماذا حذف «المريع» من الفزع المريع؟ في اعتقادي أن ظاهرة التصرف هذه لها ارتباط ليس ببعيد بحساسية المازني، ربما حاول المازني إخفاء الإشارة إلى الدم والمرض والارتباك كي لا تعود إليه ذكرى الإغماء عندما أربكه وأمرضه منظر الدماء في غرفة التشريح الذي أغمي عليه فيها.

وعلى الرغم من بعض الأمور السياقية التي أغفلها المازني أثناء تصرفه بالنص، يظل المازني مترجما مرموقا ليس فقط بتمكنه وأسلوبه السلس وثقافته الواسعة بل بسبب صدقه مع نفسه واستجابته لحسه المرهف الذي كان يملي عليه موقفا منسجما ومتوافقا مع واقع الحياة وواقعية الفن، ويظل الفن الركيزة الأساسية ليس في التماهي بين المازني وولز فقط بل في الترجمة بسياق وبدون سياق.

والذي يؤكد لنا ما نذهب إليه أن المازني عندما يكون على معرفة بالسياق فإن فكرته عما هو مترجم تكون وافية بالغرض محصّنة من التحليل، كما عمل فيما كتبه عن عمر الخيام أمن المتصوفة؟ ترجمة رباعياته، وكذلك الأمر في مقالته عن عمر الخيام نظرة تحليلية في شعره. وعندما لا يكون للنص المترجم سياق معّقد نجد أن المازني يوفق في نقله إلى العربية كما في مسرحية تاجر البندقية، فلما كان شكسبير خارج سياق الزمن، فإن عرض المازني له لا يتطلب معرفة في عقدة السياق.

وخلاصة القول إن المازني مترجم قد ساهم في إثراء العربية بترجماته ومناقشاته، ولكنه كان ولعا بالتصرف بالنصوص مغفلا أحيانا سياقاته الخارجية التي

تعد فضاءات نطل منها على عالم النص والمبدع معا.

المصادر بالعربية

- إبراهيم عبد القادر المازني، حصاد الهشيم، القاهرة، ١٩٢٤.
- نعمات أحمد فؤاد، أدب المازني، القاهرة، ١٩٦١.
- «المرحوم الكاتب الكبير إبراهيم عبد القادر المازني» في أبحاث المؤتمر العلمي الثالث، العقّاد وشكري والمازني، قنا، ١٩٩١، ص ٢١١-٢١٦.
- باترك بارندر، ظلال المستقبل هـ.ج.ولز: خياله العلمي ونبوؤته، ترجمة بكر عباس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.
- هـ.ج. ولز آلة الزمن ترجمة سمير عزت نصار، عمان، ١٩٩١.

المراجع بالإنجليزية

- Patrick Parrinder, Shadows of the Future H. G. Wells, Science Fiction and Prophecy.
- H.G. Wells, The Time Machine 1895 reprinted in Bantam Book (London) 1982.
- Bernard Bergonzi, The Turn of the Century, London, 1972.
- Peter Nichols, Modernism: A Literary Guide, London, 1995.



دور وسائل الاتصال في تأجيج صراع الحضارات

محمد عايش ◆

احتلت مسألة الصورة الذهنية الوطنية (National Image) لأمة ما في وسائل إعلام أمة أخرى، مكانة مرموقة في البحوث والدراسات التي أنجزت خلال العقود الأربعة الماضية، في إطار النقاشات المتعلقة بالاتصال الدولي والعولمة الثقافية. وقد تركز معظم الاهتمام على دراسة موضوع الصورة النمطية (Stereotype)، وتأثيراتها المحتملة في العلاقات السياسية والثقافية بين الدول. واستندت البحوث والنقاشات المتعلقة بالصور الذهنية إلى افتراض أن نقل وسائل الاتصال لهذه الصور، بشكل منهجي ومنتظم، سيؤدي في نهاية المطاف، إلى تشكيل رأي عام مساند أو معاد نحو الأمم التي ترتبط بها الصور المنقولة، وبالتالي إلى التأثير في صنع السياسات الخارجية نحو تلك الأمم. ومن هنا فإن موضوع صور الأمم الأجنبية في وسائل الإعلام، بات يشكل مبعث اهتمام للكثير من الدول، خاصة النامية منها، حيث بذلت الجهود البحثية لتحليل تلك الصور، والتعرف إلى محدداتها، ومحاولة وضع الاستراتيجيات الإعلامية للتعامل معها.

وكغيرها من الأمم، تواجه الأمة العربية في هذا المجال، ومنذ عدة عقود، تحديات خطرة، مرتبطة بملامح صورتها القومية في وسائل الإعلام الغربية بشكل

◆ عميد كلية الاتصال. جامعة الشارقة.

عام. وقد أجمعت نتائج الدراسات العلمية أن وسائل الإعلام في الغرب من صحافة وإذاعة وتلفزيون وسينما، تقوم برسم صورة مشوهة وسلبية وغير دقيقة للعرب في مضامينها المختلفة، وبخاصة في مطلع الألفية الثالثة، مما قد يكون أسهم في خلق وتعزيز أنماط من التفكير المناوئ للعرب في أذهان الجمهور، ونظراً لجسامة هذا التحدي، فقد شكل موضوع الصورة العربية في وسائل الإعلام الغربية مجالاً للمناظرات الثقافية والفكرية والسياسية في العديد من المنابر الدولية، وفي مجموعة من التقارير العامة والصحفية، وفي كم هائل من البحوث والدراسات العلمية. ومن الغريب أن السواد الأعظم من البحوث والنقاشات المتعلقة بالصورة العربية في وسائل الإعلام تلك قد برز في الغرب عموماً وفي الولايات المتحدة بشكل خاص، بينما لم يحظ هذا الموضوع الهام إلا بالنزر اليسير من الاهتمام داخل الوطن العربي.

إن سؤال «لماذا يصوروننا هكذا في وسائل إعلامهم؟» هو القضية المطروحة أمام الباحثين والمفكرين والمثقفين العرب منذ أوائل الخمسينيات وحتى السنوات الأولى من القرن الجديد. فما من شك في أن الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام الأمريكية في نقل وتشكيل المعلومات المتعلقة بالعالم العربي، هو دور مؤثر في بلورة رأي عام أمريكي حول المنطقة، وله ارتباط بعملية صنع السياسة الخارجية الأمريكية نحو العرب، خاصة بعد التحولات الدولية الأخيرة المذهلة، التي جعلت من الولايات المتحدة القوة العظمى في العالم بلا منازع.

ويعرض المقال التالي لأبرز الاتجاهات التحليلية لصورة العرب في الإعلام الأمريكي في محاولة لتشكيل فهم أفضل لطبيعة الدور الذي يقوم به الإعلام الأمريكي في تأجيج مشاعر العداء للعرب والمسلمين.

تغطية وسائل الإعلام الأمريكية
للشرق الأوسط : خلفيه تاريخية

كان موضوع تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط لسنوات كثيرة، مبعثاً للاهتمام في النقاشات التي جرت وتجري في الأوساط الأكاديمية والصحفية والعربية في الولايات المتحدة والعالم العربي. وقبل حرب حزيران عام ١٩٦٧، لاحظ الباحثون أن اهتمام وسائل الإعلام الأمريكية بالشرق الأوسط كان نادراً. ويرى أحد الباحثين وهو وولف أنه خلال تلك الفترة، كانت

المقالات الصحفية حول الشرق الأوسط قليلة الظهور، وغالباً ما كان محتواها يتعلق بالأخبار السلبية، كالحروب والفوضى السياسية والكوارث الطبيعية. وقد كانت تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للحوادث الشرق أوسطية في تلك الفترة، بؤرة نقاش في عدد من البحوث، التي أكدت نتائجها بشكل لا يقبل الشك، صحة الاتهامات المطروحة آنذاك، حول نقل تلك الوسائل لصورة سلبية للعرب، وأخرى إيجابية لإسرائيل. وقد حدا التصوير السلبي للعرب في وسائل الإعلام الأمريكية بالصحفي المعروف Nicholas Von Hoffman أن يلاحظ «بأنه لم يتم الحط من منزلة فئة دينية أو ثقافية أو قومية، بشكل منهجي وشامل، مثلما حدث بالنسبة للعرب.

ويرى معظم الباحثين أن سنة ١٩٦٧ كانت نقطة تحول هامة، فيما يتعلق بالنقاشات حول تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط في الدوائر الأكاديمية والصحفية على الساحة الأمريكية. ويلاحظ وولف أن حرب حزيران ١٩٦٧ قد فتحت المجال أمام تغطية أوسع للشرق الأوسط، خاصة بعد أن تحولت المنطقة إلى بؤرة للاهتمامات والجهود الدبلوماسية الأمريكية الرامية إلى وضع حل للصراع العربي الإسرائيلي بالطرق السلمية. وقد قادت تلك الحرب إلى بروز اهتمام أكبر لدى الباحثين الأمريكيين بالمنطقة العربية، وبدور وسائل الإعلام الأمريكية في التأثير في أنماط العلاقات القائمة بين الولايات المتحدة والعالم العربي.

وفيما شكلت حرب ١٩٦٧ بداية توسع الاهتمام الأكاديمي والصحفي الأمريكي بالعالم العربي، أظهرت حرب تشرين لعام ١٩٧٣ بداية تحول في مضامين ذلك الاهتمام واتجاهاته وأطرافه. وتواصلت الاتجاهات الإيجابية في الصحافة الأمريكية نحو العرب خلال الانتفاضة الفلسطينية الأولى وخلال عملية السلام التي رعتها الولايات المتحدة بين العرب والإسرائيليين في التسعينات. غير أن أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما تبعها من «الحرب على الإرهاب» قد وضع صورة العرب والمسلمين في أسوأ حالاتها على الإطلاق.

محددات تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط

يشير العرض التاريخي الموجز لتغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط إلى أن حجم واتجاه تلك التغطية قد ارتبط بتغيرات الواقع العسكري والسياسي في

المنطقة، وبدرجة ارتباط الولايات المتحدة بتلك التغيرات. فالمراقب لاتجاهات التغيير في أنماط وحجم تغطية أخبار الشرق الأوسط يرى أن اهتمام وسائل الإعلام بالمنطقة، بدأ يتبلور بعد حزيران ١٩٦٧، وتطور إثر حرب عام ١٩٧٣، وما صحبها من جهود سلمية برعاية الولايات المتحدة، وازداد واقعية بعد الغزو الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢، إلى أن وصل إلى مرحلة ذات درجة عالية من النضوج منذ بداية الانتفاضة الفلسطينية، وإطلاق عملية السلام في الشرق الأوسط برعاية إدارة الرئيس الأمريكي السابق كلينتون ليعود للتدهور في أعقاب هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ والحرب على العراق في أبريل ٢٠٠٣. وبشكل عام فإنه يمكن تصنيف المنطلقات التي استخدمها الباحثون في مقاربة صورة العرب والمسلمين في الإعلام الأمريكي إلى ثلاث فئات: منظور السياسة المحلية والدولية، والمنظور الثقافي، والمنظور التنظيمي - المؤسسي.

١) منظور السياسة المحلية والدولية
(Domestic & International Politics Perspective)

يرى الجانب المتعلق بالسياسة المحلية من هذا المنظور أن وسائل الإعلام هي طرف من مجموعة أطراف ذات مصالح وأهداف، تتفاعل مع بعضها بعضاً، وتؤثر في بعضها البعض على الساحة المحلية، أما الجانب المتعلق بالسياسة الدولية، فيرى أن وسائل الإعلام هي جزء من النظام السياسي الذي تعمل في إطاره، وبالتالي فهي تعكس توجهات وسياسات ذلك النظام نحو الكيانات الأخرى. واستندت معظم الآراء المطروحة في إطار منظور السياسة المحلية حول موضوع تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط إلى افتراض أن الصحافة الأمريكية تتأثر في نقلها لأخبار الشرق الأوسط بمصالح الأطراف العاملة على ساحة السياسة المحلية الأمريكية، من مؤسسات وأفراد ومجموعات ضاغطة.

وفي مقدمته لكتاب Abcarius «فلسطين من خلال ضباب الدعاية»، «لاحظ Sir Spears عام ١٩٤٦ أن وسائل الإعلام الأمريكية والبريطانية كانت غير منصفة فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية.

إن الفكرة التي طرحها Spears، والمتمثلة في رؤية المضامين الإعلامية المتحيزة على أنها نتيجة لنفوذ متعمد، يؤثر في العملية السياسية والصحفية والرأي العام الأمريكي، تمثل أساساً لمنظور السياسة المحلية. وقد كان الباحث الأمريكي اليهودي

Lilienthal أول من وظف هذا المنظور في كـتاباته، حيـث رأى أن النفوذ في وسـائل الإعلام الأمريكية، هو عملية متعمدة، وتتم بطريقة منهجية. ففي أحد بواكير أعماله، ضرب Lilienthal أمثلة واقـعية على تحيـز وسائل الإعلام ضد العـرب، وعزاها إلى «الصور النمطيـة، وإلى خوف الصحـفيين الأمريكيين من أن يوصـموا باللاسامـية».

ويرى أصـحاب هذا المنظور أن الضـغـوط الهيكليـة التي يتـعرض لهـا الصحـفيـون الأمريكيـون قد بلغت ذروتها ببروز حـالة ما يسمى «بالسيـطرة الفكرية الباطنة» التي يتم من خلالها تحـديد إطار، وحتى مضمون نقـاش القضايا في المجتمع، وفـقاً للقيم والعقائد السائدة.

ونلاحظ أن أعـمال Lilienthal التي نشـرها في نهـاية الثـمـانينيـات من القـرن الماضي، قد تـضمنت إشارات واضـحة للدور التـآمري، في عـملية نقل الأخـبار من الشرق الأوسط في وسائل الإعلام الأمريكية. وقد ذكر Lilienthal في أحدث كتاباته أنه تسود المعـايير المزدوجة بين الصحفـيين، بسبب الخوف الذي يعتـريهم من الوقوع في مجابهة مجموعات الضغط.

ويرتبط منظور السيـاسة المحلية بفكرة أن التـغطية غير المتـوازنة للشرق الأوسط في وسـائل الإعلام الأمـريكيـة هي نتـيجـة لتـقـصيـر إعـلامي عربي عـلى الساحـة الأمريكيـة، مما أفسح المجال أمام الفئـات الأخرى، أن تمارس نشاطاتهـا بيسر، ودون منافسـة. وتدل المعلومات المتوافـرة حول النشاطات الإعـلامية العـربية في الولايات المتحـدة إلى عدم فاعليـة هذه النشاطات خلال السـتينات. ويلاحظ مايكل سليـمان، وهو باحث أمريكي من أصل عـربي، أن برامج الإعلام العربية في الولايـات المتحدة غير كافية، وتفتقر إلى إحساس واضح بالأهداف.

ويرتبط هذا المنظـور أيضاً بـحجم التـأثيـر السيـاسي للأمـريكيين العـرب على الساحة الأمريكية . وقد رأى جبـارة أن نفوذ الأمريكيين العرب بدأ يتنامى بعد حرب عام ١٩٦٧، التي كانت الحافز الرئيـسي الذي دفع الأمريكيين العرب لتنظيم أنفسهم بشكل جيد، حيث كانت المؤتمرات والاجتمـاعات السنوية لرابطة خريجي الجامعات من الأمـريكيين العـرب (AAUG) منابر دعـمت هذه التـوجـهـات. وفي منتـصف السبعينات، تم تشكيل الرابطة القـومية للأمريكيين العرب (NAAA) لزيادة مساهمة العرب في الحياة الأمريكية العامـة. وفي عام ١٩٨٠، أنشأت اللجنة الأمريكية العربية لمكافـحة التـمييـز (ADC) وما زالت تلـعب دوراً هاماً في دعم القـضايا العربـية في

الولايات المتحدة. وفي الآونة الأخيرة، برز الدور المتنامي للأمريكيين العرب إبان الانتخابات الرئاسية، عندما سعى مرشحو الرئاسة، ومنهم بات بيوكانان، وبل كلنتون، وجاري براون، وجورج بوش الإبن لكسب ود الجالية العربية خلال حضور المؤتمرات السنوية لقيادة الجالية العربية الأمريكية في واشنطن العاصمة.

ويجب أن نلاحظ أنه رغم بريق الأفكار التي طرحت ضمن المنظور السياسي في تفسير تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط، فإن هذه الأفكار لم تخضع للاختبار العلمي المنهجي لمعرفة جدواها ومدى صدقها. فالتحليل الانتقائي للأدلة والبراهين يخضع عادة لميول ورغبات الباحث، ولا تعكس نتائجه كل جوانب الواقع المراد دراسته. ويحتم هذا الأمر علينا تطوير أساليب بحثية علمية، تمكننا من تقصي الجوانب الكيدية في العملية الصحفية ورصدها بشكل منهجي وموثق، لنتمكن من إعطاء التعميمات الملائمة. ومن هنا، فعلينا أن نتعامل مع هذا المنظور بحذر خشية الوقوع في شرك التعميمات العريضة، التي تفرضها الخلفية الأيديولوجية للباحث، الذي يجب أن يتعامل مع الظواهر حسبما هي، وليس وفقاً لميول وقيم وأحكام مسبقة.

غير أن السؤال المطروح هو كيف تتأثر وسائل الإعلام الأمريكية، التي من المفترض أن تسير وفقاً لمفهوم الموضوعية في العمل الصحفي، بالسياسات الخارجية للولايات المتحدة. وللإجابة عن هذا السؤال، يجب ملاحظة أن هناك علاقة متبادلة بين الصحافة والمؤسسات الحكومية في النظم الديموقراطية، وبالتالي فإنه مثلما أن هناك حاجة لصانعي السياسة الخارجية للترويج لتوجهاتهم عبر وسائل الإعلام، فإن الصحافة هي أيضاً بحاجة للمعلومات من مصادرها المؤسسية للحفاظ على استمرارية عملها. ومن هنا، فإن التصريحات والأعمال المتعلقة بالسياسات الأمريكية المتحيزة في الشرق الأوسط غالباً ما تتصدر الصفحات الأولى للجرائد ونشرات الأخبار التلفزيونية والإذاعية، خاصة إذا ما كانت توجهات وسائل الإعلام متوائمة مع السياسات التي يتم إعلام الجمهور بها. ومن هنا، لاحظ بعض الباحثين أن وسائل الإعلام الأمريكية كانت، حتى نهاية الثمانينات، تنظر للنزاع العربي الإسرائيلي على أنه نزاع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، وكانت وسائل الإعلام تلك قادرة على التمييز بين دول عربية معتدلة وأخرى متطرفة. وفي مرحلة ما بعد الحرب الباردة، لعبت إعادة هيكلة أجندة السياسة الخارجية الأمركية نحو الشرق الأوسط لتشمل مكافحة الإرهاب ومنع امتلاك أسلحة الدمار الشامل دورا

مهما في صياغة الخطاب الإعلامي الأمريكي نحو العرب.

٢) المنظور الثقافي

(Cultural Perspective)

يستند هذا المنظور إلى فكرة أن حالات التحيز والتشويه التي نراها في تغطية وسائل الإعلام الغربية للشرق الأوسط تعزى إلى التباين التاريخي القائم بين القيم الثقافية السائدة في الغرب بشكل عام، وتلك السائدة في العالم العربي. وقد أدى هذا التباين، وفقاً لهذا المنظور، إلى قيام الصحفيين الأمريكيين بمعالجة قضايا وحوادث منطقة الشرق الأوسط استناداً إلى قيمهم واتجاهاتهم، دون إعارة اهتمام كاف للقيم والاتجاهات السائدة في العالم العربي. ويرى فارس، وهو أحد الباحثين العرب أن أصول النفور الثقافي بين العالمين العربي والإسلامي تعود إلى الشكوك المتبادلة النابعة من الصراع الطويل بين أتباع الإسلام والمسيحية، والتقاليد التبشيرية إضافة إلى أعمال المستشرقين، التي لم تبد الاكتراث الكافي بالعالم الإسلامي، حيث ركزت على نقاط الضعف فيه.

وقد حظي المنظور الثقافي لتفسير تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط باهتمام متزايد منذ بداية السبعينات، مع ازدياد حدة المناظر والنقاش حول الموضوع، ويعود الفضل في تطوير هذا المنظور إلى إدوارد سعيد، أستاذ الأدب في جامعة كولومبيا، حيث رأى أن تشويه الصورة العربية في الإعلام الأمريكي يرجع إلى تاريخ طويل من النفور الثقافي بين الغرب والإسلام، ويلاحظ سعيد أن الغرب، ولفترة طويلة كان يحمل مجموعة معقدة من الصور النمطية التحاملية حول المسلمين والعرب، حيث كان ينظر للأخيرين على أنهما وجهان لعملة واحدة، ولا يمكن التمييز بينهما. ويرى سعيد أيضاً أن طبيعة الاتصالات التي تمت بين الغرب والعالمين العربي والإسلامي، غالباً ما تميزت بالمواجهة والتحدي. ويعلق سعيد على العوامل الثقافية بقوله:

«على خلاف الثقافات الأخرى، ظل الإسلام منافساً جغرافياً وروحياً للغرب المسيحي، وأكثر من ذلك، فإن الإسلام والعرب لم يخضعوا أبداً لسيطرة الغرب، فلم يكن الإسلام البتة مصدر ثقافة جذابة للغرب ليتبنّوه ... فهناك مقاومة عضوية في الإسلام، وهناك كونية عنيدة، وقفت أمام كل الجهود الغربية الماضية والحاضرة لتدجينه، والسيطرة عليه وإضعافه، وإسكات صوته».

ويشارك الصحفي الأمريكي المعروف John Cooley في تأكيده على دور التباين الثقـافي في التأثيـر في معالجـة وسائل الإعـلام الأمريكية لقـضايا وحـوادث الشرق الأوسط، حـيث يرى وجـود وعي باطني جـمـاعي مناهض للعـرب والاسـلام لدى الأمريكيين، تشكل عـبر الأجيـال، قبل ظهور التلفـزيون والأفلام، عن طريق الأدب الأمريكي الشعبي وغيره.

وقد استـخدم المنظور الثقافي في تفـسير المضامين الإعـلامية الأمريكية المـتعلقة بالشرق الأوسط من قـبل عدد آخر من الباحـثين، الذين حاولوا رصد مظاهر التـحيز الثقـافي في الأدب والمناهج الدراسية في الولايات المتحـدة، وقد أظهرت أعـمال قام بها كل من سـري ناصر ومايكل سليمـان وإياد القزاز وباحثون أجـانب مثل Terry وBerry و Griswold وجود سيـاق ثقافي متحـيز، اعتمد عليـه أغلب الأمريكيين في تشكيل صورهم الذهنية، غير الدقيقة حول الشرق الأوسط.

ويجب أن نلاحظ أن المنظور الثـقافي يعتـمد الأسلوب الاستنتـاجي القائم على تحليل المضامين الثقـافية لدعم حجحجة حول تأثـير نظم القيم الثقافية لـدى الصحفيين والمفكرين في إبراز صـورة غير إيجـابية للعرب. ورغم أن نتـائج هذا المنهج (تحليل المضمون) هي علمية ومنسقة، فإن استخدام هذه النتائج وتوظيفها لأغراض تفسيرية، غالباً ما يوقع البـاحث في إشكاليات تحديد أسباب التغطية. فرصـد أنماط من التحيز الثقافي في التغطية الإعلامية قد لا يؤهلانا بالضرورة لإعطاء أحكام تتعلق بدور هذه الأنماط في تحـديد تلك التغطيـة، فالأنماط المـرصودة هي أعـراض للمشكلة وليـست المشكلة نفسهـا . وبناء عليه، فإنه يجب التعامل بحذر مع نتـائج تحليل المضمون التي يستند إليها المنظور الثقافي، خاصة عند استخـدامها لأغراض تفسيرية، وهذا بالتأكيد لا يقلل من أهمية هذه النتائج التي بدونها لا نسـتطيع التعرف إلى الأسباب التي تحتم بروز التغطية بالشكل الذي هي عليه.

٣) المنظور التنظيمي – المؤسسي

((Institutional - Organizational Perspective)

يستند هذا المنظور إلى فكرة أن المضامين الإعلامية مـا هي الا نتيجة لممارسات وقوانين وأحكام وقـيم العمل الصحفي الـسائدة في المجتمع، وإنه لكي نفـهـم خروج هذه المضامين بالشكل الذي هـي عليه، لا بد من دراسة الجوانب المـهنية والشخصـية

للصحفيين، ومواردهم المتاحة، وتفاعلهم مع زملائهم في العمل، وعلاقتهم برؤسائهم.

ورغم أن المنظور المؤسسي لتفسير تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط لم يستخدم بشكل كاف في البحوث والدراسات المتعلقة بهذا الموضوع، فإنه تم توظيف عدة جوانب هامة منه، ومن المحاولات الهامة في هذا المجال، ما أجراه الإعلامي والأكاديمي الأمريكي اللبناني الأصل أدموند غريب، من مقابلات متعمقة مع عدد من نخبة الصحفيين الأمريكيين، حيث برزت أهمية القيم المهنية والموارد المتاحة، كعناصر مؤسسية تؤثر في شكل ومضمون التغطية الإخبارية وفي دراسة مسحية أخرى أجراها Sreebny على عينة من الصحفيين الأمريكيين المكلفين بتغطية أخبار الشرق الأوسط تبين أن معظمهم شكا من ضيق الوقت والمساحة المكرسين للأخبار الدولية في وسائل إعلامهم، ومن صعوبة الوصول إلى المسؤولين، خاصة في البلاد العربية، للحصول على المعلومات الاخبارية .

وفي تقييمه للصور النمطية العربية السائدة في الأفلام الأمريكية، برر جاك شاهين استمرار هذه الصورة ببساطه بسبب «كون عدد قليل جداً من الأمريكيين العرب يعملون ضمن المجموعة المبدعة في هوليوود، حيث يتم كتابة وإنتاج البرامج المختلفة»، وقد لاحظ أحد كبار المديرين التنفيذيين في التلفزيون الأمريكي أنه تم استخدام الصور النمطية العربية في الإعلام الأمريكي لأنها تخدم الأهداف التجارية لشبكات التلفزيون الأمريكي، حيث تجذب أعداداً هائلة من أفراد الجمهور بشكل يماثل انجذابهم لمشاهد بطيئة من الجنس والعنف.



الوحي والقرآن والنبوة
قراءة في كتاب هشام جعيط

رضوان السيد ◆

أعرف الأستاذ هشام جعيط - شأن كثيرين من المهتمين بالدراسات الإسلامية- منذ السبعينات، حين ظهرت أطروحته: «الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية». وقد كانت تلك الدراسة جديدة مقارنة بالأفكار التي كانت سائدة وقتها عن الحاضرة الإسلامية باعتبارها «مجموعات من المساكن والأسواق والسكك الضيقة والمتشابكة، والتي تسودها الفوضى، ويغادرها المعنى»؛ كما قال أحد المستشرقين. أما جعيط فقد ألّف في دراسته تلك بين بحوث تخطيط المدن، وبحوث الفئات الاجتماعية، وعلم الاجتماع السياسي- متميزا باستنطاق دقيق ونقدي للمصادر (وبخاصة تاريخ الطبري، الذي ما يزال يملك تقديرا له دفعه في الكتاب الذي بين أيدينا لاعتبار تفسيره للقرآن التفسير الوحيد الذي يستحق الاعتبار!). يومها أسيت لأنه لم يستخدم بحوث الفقهاء المسلمين في المصر ومعناه ووظيفته وتأصله في الاجتماع الإسلامي الأول، فتكون الأطروحة كاملة وجديدة تماما. بيد أن شهرة الأستاذ جعيط ما ترسخت لدى الشبان العرب إلا عندما أصدر كتابيه عن «أوروبا والإسلام» و «الشخصية العربية- الإسلامية والمصير العربي». ففي أولهما كان هناك طرح جديد

◆ هشام جعيط: في السيرة النبوية(١) الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، ١٩٩٩. وأعادت الدار الناشرة إصداره أول عام ٢٠٠٣ بدون تعديل.

للإشكالية، رجع فيـه للمثقفين الأوروبيين» الأصليين «أو الرئيسيين إذا صح التـعبير، (شأن إدوار سعـيد فيما بعـد في كتابه: الثقافـة والإمبريالية)، وليس إلى المسـتشرقين (الذين يشترك مع محمد أركون في التقليل من شأن مناهجهم ودراساتهم عن مجالنا الحضـاري، لكنه لا يشترك معـه في غير ذلك!) أمـا بحثه المستـفيض عن الشخصـية التاريخية لأمتنا فقد مضى فيه عميقا وبحميمية لامست شغاف القلب دون أن تتردى في التــقـريظيــة أو الاعـتــذارية، وقـبـل ذلك وبعـده دون أن تتــردى في شـــبـاك الأنثروبولوجـيا والإثنولوجيا مـثلما فعل كثـيرون من عرب وأجانب منذ السـتينات. وجاء أخيرا في التسعينات كتـابه: «الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر» الذي أعاد فـيه النظر ليس في عـلاقة الدين بالسـياسـة كما ذكـر في العنوان، بل في معنى وجود الأمـة وصيرورتها عندما تعـرضت وحدتها للتجـربة في مخاض الرؤى المتباينة لمعنى السلطة والدولة ودورهما ووظائفهما في حقبة البزوغ والتأسيس.

غادر هشام جعيط الأكاديمية المدرسية منذ كتابه الأول عن مدينة الكوفة، منصرفا إلى استكشاف أبعاد الظواهر التاريخية والحضارية الكبرى بمنهج «تاريخ الأفكار» أو «التـاريخ الثـقـافـي». وقـد أفـاد في ذلك من اطلاعـه الواسع علـى الفكر الأوروبي (الفرنسي على الخـصوص، لكنه ليس فوكـويا)، وتواصله العميـق مع الفكر العربي والإسلامي، وقدرته الفـائقة على التعبـير الدقيق (بالفرنسيـة) عن الفكرة أو الخاطرة التي تعـرض له بغـير غـموض كـذاك الذي يعـرفه اللسـان الأدبي الفـرنسي. لذلك استـبشرت خـيرا عندما ذكـر لي بعمّان أواخـر الثمانينات أنـه يفكر في كتابة سـيرة «سياسـية» للرسول ﷺ، ورجوت أن يقول جديدا مـفيدا وكاشفا كـعادته. وازددت ثقة بقدرته على ذلك بعـد صدور كتابه عن «الـفتنة»، بل رحت أتجرأ بالاقتـراح عليه أن يمضي وراء ما جرى إنجازه في الحـقبة الحديثة. ذكرت له أن محـمد حسين هيكل قرأ الرسـول ﷺ باعتـباره رجل دولة، وقـرأه العـقاد باعـتبـاره بطلا كـارزماتيـا (على نهج توماس كارلايل في كتـابه: الأبطال وعبادة البطولة)، وفهمه عبـد الرحمن الشرقاوي باعتباره قائد حرب تحرير شعبية، وقرأه محمد الغزالي ومحمد سعيد رمضان البوطي باعـتبـاره قـدوة ونموذجا وشـارعـا.. ألخ. لهذا كـله خالجني الكـثيـر من الاندهاش والتعجب عنـدما تصفحت كتـيبه الصادر قـبل أشهر. فقد تصـفحته أولا في أمـسية واحدة (١٣٩ صفـحة مع الحواشي المكتـوبة بعد كتابة الكتـاب ولا شك)، ثم أعدت قراءته في اليوم التالي، فانتهت دهشتي إلى خـيبة أمل وإحباط. وتركت الكتاب لعدة

أشهر، معزيا نفسي بأنه جزء أول من عدة أجزاء، وأنه في الأصل- كما ذكر جعيط- محاضرة، مددت بعض الشيء ووضعت لها حواش، لذلك سيتمكن الأستاذ جعيط من الإمساك بزمام الموضوع من جديد في اللاحق من الأجزاء. لكن عبارة وردت على غلاف الكتاب، وجاء جزء منها في المقدمة، ظلت تتردد في خاطري طوال أكثر من شهرين، فدفعتني لكتابة هذه المراجعة النقدية، وعدم انتظار الأجزاء التالية. قال المؤلف على الغلاف: «هذا الكتاب وما سيتبعه من أجزاء، كتاب علمي وليس بالدراسة الفلسفية، ومعطياته هي لب الدين الإسلامي: الوحي، الإيمان، والبعث... ومحوره هو الوحي والقرآن والنبوة، لأن الوحي والقرآن والنبوة هي أصل كل شيء، وقد بقيت العمود الفقري للحضارة الإسلامية ومعنى ذلك -أو هذا ما فهمته- أن الأستاذ جعيط ما كتب ولن يكتب عن شخصية النبي {، ولا عن الرسالة التي حملها، ولا عن الأمة التي حملت تلك الرسالة منذ المبعث، بل سيقرأ قراءة تفهمية - على غير عادته في كتبه الأخرى- العقائد الإسلامية الرئيسية كما يعرضها القرآن، حسب فهمه هو لها، وتلك مهمة مختلفة تماما عن عنوان الكتاب: في السيرة النبوية. ثم إنها مهمة لا أظنه هيأ نفسه لها، لأن الكتاب جاء في الحقيقة مجموعة من الخاطرات والأفكار والرؤى، المصوغة على عجل، والتي يسودها التكرار والتقطع والتعجل، والزهد والتزهيد في فهم المتلقين من المسلمين الأوائل للرسول وللرسالة على حد سواء.

1

إذا كانت حواشي الكتاب قد أضيفت بعد كتابته بمدة، فلا شك أن المقدمة متأخرة أيضا عن الكتاب/ المحاضرة. ولست أعني أن في ذلك عيبا أو خطلا. بل ما أقصده أن المقدمة تتناقض مع منهج أو مناهج المؤلف في فصول كتابه. بل إنه قال فيها عدة أشياء متناقضة. قال أولا وثانيا إن منهجه في الموضوع هو المنهج العقلاني (Rational) التفهمي (Verstehend) أي على طريقة ماكس فيبر (M.Weber) في تفهم «سوسيولوجيا الأديان الكبرى» : الصينية والهندية واليهودية. وقد أفاد الأستاذ جعيط كثيرا فعلا من فيبر أحيانا بشكل مباشر [1]، وأحيانا بالواسطة عن طريق (Adolphe Lods)[2]. لكنه وفي المقدمة نفسها خالف المنهج التفهمي ذاهبا إلى

استنتاجين مـتناقضين، قال إن الدين كدين لا عـلاقة له بالدولة، ثم ذكر أن المسيـحية والإسلام «نجحا» بالدولة: المسيحية لأن الدولة تبنتها، والإسلام لأنه أنشأ دولة خدمته ونشرته على مدى أربعة عشـر قرنا. لكن الإسلام -من وجهة نظره- لم «يندس» في الدولة، خلافـا للمسـيحيـة، ولذلك حافظ على جـوهره، ثم إنه لم يزل بزوال الدولة كما حـدث مع أديان أخرى كالزرادشتيـة (يسميها المزدائـية وهي تسمية فـرنسية من القرن الثامن عشر). لكن لم أفهم الفرق بين المسيحية والإسلام في علاقتهما بالدولة: فجـوهر المسيحـية تكون أيضا قـبل «اندساسهـا» في الدولة، كمـا أنها لـم تزل بزوال الامبراطورية الرومانية المقدسة.

في الفـصل الأول يلقي المؤلف نظرة تفهـميـة على معنى الوحـي، وأهميتـه في الإسلام/ الدين. وبـعد أن يقارن هذا المفـهوم القـرآني بنتاجـه (الكتاب) عند اليـهود والمسيحين، ينتـهي إلى أن «التكشف» ويقصد إيضاح مـعنى التجلي الإلهي للنبي من أجل تنزيل الوحي عليه: «يبدو في المسار النبوي كـحدث الانطلاق الاستثنائي، بينما الوحي سيأتي بانتظام». وهو يرى أن القرآن والمسلمين على حد سواء يعتبرون التوراة من الكتب الموحـاة، لكن هناك فـرقـاً بين الطرفين في تقـدير القـداسـة للنصين، لأن المسيـحية حَدَثُهـا الأهم شخص المسيح نفـسه، واليهود يقـدسون بالتحديد الأسـفار الخـمسـة الأولى التي ينسبـون زمن إنزالهـا إلى النبي مـوسى. لكن في الحالتين فـإن التـوراة والإنجيل عند الطرفين لا يلعـبان الدور نفـسه الذي يلعـبه القـرآن (المتلو) في اعتقاد المسلمين وحياتهم.

وينشغل جـعيط في الفـصول من الثاني إلى الثـامن بشرح أو تفهم طـريقة تلقي النبي ﷺ للوحي، أو علاقـة الإنساني بالإلهي. ومجمل نظرته للأمـر أن الوحي الصائر قرآنا كـان يأتي النبي ﷺ بواسطة جبريل، وأنه مـا كان ممكنا أن يتجلى الله سبـحانه له. وهو يقارن في ذلك (من خلال فيبر) بين الوحي لدى أنبياء بني إسرائيل، ولدى النبي محـمد ﷺ فيلاحظ شـبها بالخـصوص بين النبي موسى والنبي مـحمد من هذه الجـهة. فكلاهما (لم ير الله جهرة)، وكلاهما تلقى وحيـا صار كتابا (بل إن التقليد اليهودي يذكـر أن الألواح -ألواح العـهـد- التي أنزلت على مـوسى كـانت مكتـوبة بإصـبع يهوه!). فملاحظة فيبر القـائلة إن الأساس في الكهانة والسحر الرؤيا والتخيل، وفي النبوة السمع والتعقل، تستحق المتـابعة والتأمل. لكن ما كان هناك داع لهذه الحيرة أو التساؤل عن ماهية تواصل النبي مع الإلهي، وعن كيفيته أو أشكاله. فالقرآن يذكر أن

مـوسى خرّ صـعـقا عندمـا التـمس أن يرى الله عـز وجل (سورة الأعـراف/ ١٤٣) والتوراة وفيـبر يذكران شجرة العليق واشـتعالها أمارة على الحـضور القدسي، وبدء سماع الوحي. أمـا الكيفيات التي يحار فـيها جعيط طويلا فهي واضـحة في القرآن، وهو يقول إنه يعـتمد عـلى استنطاق النص القرآني وحـسب في: «تفهم» ذلك. فـقد جاء في القرآن (سورة الشورى/ ١٥): (وما كـان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حـجاب أو يرسل رسـولا فيـوحي بإذنه ما يشـاء إنه علي حكيم)؛ أي بطريقـة الإلهام في اليـقظة والمنام، أو يسمع صوتا ولا يرى صورة، أو عن طريق المـلك (كما يقول المفسـرون، ومنهم الطبري الذي يقدرّه جعـيط). فأين المستنكر غيـر المقبول في الحديث الثـاني في أول صحيح البخـاري (حديث بدء الوحي يأتي ثالثا) عن عـائشة عن الحارث بن هشام أنه سأل رسول الله ﷺ: كـيف يأتيك الوحي؟ فقال: أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس -وهو أشـده علي- فيصم عني وقد وعيت عنه. وأحيـانا يتمثل لي الملك رجلا في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبـينه ليتفصد عرقا. فهو رغم رفضـه للتراث التفسـيري لا يصل لأكثر من ذلـك عندما يعرض للمسـألة من خلال مشهـدي التجلي أو الانكشاف -كما يقول- في سـورتي التكوير والنجم. ففي أولى الآيات تصـريح أنه بلّغه الوحي عـن طريق (رسول كـريم) و(مطاع ثمّ أمين) أي أنه مؤتمن على ما يبلغ. وفي الثانية ليس هناك إبهام في قوله عز وجل: (فأوحى إلى عبده ما أوحــى) لمن يعرف اللغة العربية فـالضمير في «أوحى» وفي «عبده» يعود إلى الله الموُحي، وليس إلى جبـريل، بل الملك هو الواسطة. فإذا ذهب الكـاتب بعد ذلك كله إلى أن القرآن يتجنب التعبـيرات التوراتية التي توهم تجسيما، فـماذا يقال عن عباراته هو؛ من مثل: «ولئن ينعت جـبرائيل بشديد القوى فهـو منبثق عن الله أو هو الله في مظهر قـوته الخارجية...!»(ص٦٤). ومن مـثل: «ولعل هذا التحليل يفسـر غموض رؤيا سورة النجم، لأن الذي تجـلى فعلا هو الله وليس بالله لأنـه منفصل عن الذات الإلهيـة في هويتها الكاملة الصـميميـة، لكنه يبقى في العالم السـماوي!» (ص٦٥). وكان الأستاذ جعيط قد ذكر في المقدمة أنـه تردد في الكتابة بالعربية لفقرها فيما يريد التعبير بها عنه من مـفاهيم، وأنا أرى هنا أن الشكوى منه وليس من العربية، فليتك يا أستاذ كتبت بالفرنسية فأرحْت قراءَك من هذه الصميمية غير الصميمة!

إلى هنا والخطب يسـير، رغم ضـخامـة الدعـوى. لكن المؤلف، وهو يمضي في المقارنة بين ظواهر ومظاهر وأشكـال الوحي والنبوة لدى اليهود وفي القـرآن (الاتهام

بإضلال الشيطان، والاتهـام بالجنون، والاتهام بالكهانة والشعـرية، والاتهام بالتوهم، والاتهام بـالصرع)[٣]، ويتـعرض بالنفـي القاطع لمسـألتين: حـديث بدء الوحي في الغار، وأمية النبي.

أما «حديث الغار» فيـرفضه هشام جعيط لثلاثة أسبـاب: أنه خبر مسند، وهو لا يرى أن الخبـر التاريخي مـقبول إذا جـاء مسندا! وهذا الأمر سـأعود إليـه فيمـا بعد. والسبب الثاني أنه يشـبه خبر التوراة عن صراع يعقـوب مع «إيل» أو «يهوه»، فالنبي محمد ﷺ «تصارع» مع جبريل عندما قال له: إقرأ، فأجابه: ما أنا بقارئ، مرتين أو ثلاثا حسب الروايات. وهذا مـشعر بـأن النبي ﷺ أرغم على تقبل الوحي، وكـان يعاني من ذلك شدة، والمشهدان في سورتـي التكوير والنجم لا يدلان على ذلك. أما الشبه بين الحديث والتوراة هنا فغير ثابت، لأن ذاك كـان يهوه، وهذا جبريل. ثم إن معاناة النبي ﷺ ثابتة بالقـرآن: ﴿يا أيها المدثر﴾ و ﴿يا أيها المزمل﴾ مثـلا، وفي سورة المزمل بالذات هناك قوله تعـالى: ﴿يا أيها المزمل. قم الليل إلا قليـلا. نصفه أو أنـقص منه قليلا. أو زد عليه ورتل الـقرآن ترتيلا. إنا سنلقي عـليك قولا ثقيـلا. إن ناشئة الـليل هي أشد وطأً وأقـوم قـيـلا﴾(١-٦). ثم من قـال إن العناء الذي تصـفـه الأحـاديث في تلقي الوحي، ما كان مصـحوبا بسعادة نتيجة الإحـساس بالقرب من الجلال الإلهي؟ وهذا الجـانب أيضـا تؤكـده الأحـاديث والمرويات. فـفي أسـبـاب نزول سـورة الضـحى. ﴿والضحى والليل إذا سجى. ما ودعك ربك وما قلى. وللآخرة خير لك من الأولى. ولسوف يعطيك ربك فـترضى﴾ أن النبي ﷺ شعـر بقلق شديد عندما فـتر الوحي (بين ستة أشهر وثلاث سنوات) إلى أن نزلت عليه سورة الضحى.

ويضيف جـعيط سـببـا ثالثا للتنكر لحـديث الغار: أن نفـرة النبي ﷺ من الملك في الحديث المراد بهـا الإشعار بأنه مـا كان متوقـعا للوحي والنبوة، وأن الاصطفـاء كان بذلك إلهيا خالصا، فالنبي مجرد مبلغ، والقرآن موحى لفظا ومعنى، وفي ذلك تقليل من شـأن النبي ودوره! بيد أن المفـهومين: الاصطفـاء الخالص، والـبلاغ، مـفهـومان قرآنيـان واضحان بالنسـبة لنبـينا ولسائر الأنبيـاء والمرسلين: ﴿يا أيها الرسـول بلغ ما أنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلغت رسـالته، والله يعصمك من الناس...﴾ (سورة المائدة/ ٦٧)، و﴿الذين يبلغون رسالات الله ويخـشونه ولا يخشون أحدا إلا الله﴾ (سورة الأحزاب/ ٢٩). فالاصطفاء والتـبليغ في نظر القرآن (والمسلمين طبعا) شرف ما بعده شرف، وهما ينطويان على مخاطر وصعوبات تصل إلى الاستشهاد أو

القتل، ليس من جانب الأمم التي يرسلون إليها وحسب، بل من جانب المرسل عز وجل أيضا إذا أخل المرسل بالموجبات والمقتضيات: ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل. لأخذنا منه باليمين. ثم لقطعنا منه الوتين. فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾ (سورة الحاقة/ ٤٤-٤٦)- ومثل يونس في القرآن واضح لهذه الناحية. ولذلك فتصور الأستاذ جعيط للمسألة من هذه الجهة فيه توهم شديد أيضا. ومسألة منزلة النبي الرفيعة في القرآن، وفي الميراث الإسلامي، غنية عن البيان، وسنعود لبعض وجوهها فيما بعد.

وأصل إلى المسألة الأخرى، مسألة أمية النبي ﷺ التي يثور حولها جدل كثير منذ أكثر من مائة عام بعد أن أعاد طرحها المستشرقون. بل إن لدينا وثيقة تثبت أن الجدل حولها أقدم بكثير. فهشام جعيط يرى أن النبي ﷺ كان قارئا كاتبا، وأنه ليس في القرآن ما يدل على عدم معرفته القراءة والكتابة! كما يرى -ما يراه المستشرقون- أن معنى الأمي، والأميين: النبي غير اليهودي، والأمم غير الكتابية، لأن النبوة كانت حتى ذلك الحين في بني إسرائيل؛ «وهذا منعرج خطير جدا في مجرى التوحيدية السامية لأنه أخرج العلاقة بالإله الحق عن سلالة الشعب (المختار) وتراثه مع الاعتراف بهذا التراث..» (ص ٤٤). كما يذكر أن لكلمة أمي وأميين مقابلا بالعبرية، وهو «أمم علام» أي أمم العالمين من غير بني إسرائيل (ص٤٣). وهو لا ينكر أن معنى الأمي بالعربية من يجهل الكتابة، لكنه يستشهد على اقتضاء السياق القرآني للمعنى الآخر بالآية الواردة في سورة آل عمران (٢٠): ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم﴾، وبالآيتين الواردتين في سورة البقرة (٧٨-٧٩): ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون. فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم، وويل لهم مما يكسبون﴾. فقد فسر الطبري (١/ ٣٧٣-٣٧٧) الآيتين بقوله: الأميون قوم لم يصدقوا رسولا أرسله الله ولا كتابا أنزله الله، فكتبوا كتابا بأيديهم. فالأمية هنا ليست جهل الكتابة المقدس. ويعترف الطبري بأن هذا التأويل مخالف لكلام العرب (جهل الكتابة)؛ لكن التفسير واضح: هم يهود لا يعلمون الكتاب فيصبحون كغيرهم من (الأمم) الذين لم يأتهم كتاب (ص١١٦-١١٧). وبالعودة إلى المعاجم اللغوية، وإلى سياقات سائر الآيات التي يذكر فيها المفرد صفة للنبي ﷺ، أو للأمم ومنهم العرب والمسلمون، نجد أن المفرد يعني في مواطن: عدم معرفة الكتابة، وفي مواطن: الجهل (ضد العلم)، وأخيرا: غير أهل الكتاب (اليهود في السياق السابق).

ومع ذلك فإن النبي (ما كـان يحسن القراءة والكتابة فعـلا وبنص القرآن. أنظر قوله تعالى: ﴿ومـا كنت تتلو من كتـاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتـاب المبطلون﴾ (سورة العنكبـوت/ ٤٨). لذلـك يتـعين الذهاب واسـتنادا إلى منطـوق القـرآن إلى أن النبي محـمدا ما كان يحـسن الكتابة والقراءة، وأن مـفرد «أمي» من ألفاظ المشتـرك، أو ما يسميه علماء القرآن: ألفاظ الوجـوه والنظائر، وهي المفردات التي تختلف معانيها أو تتعدد بتعدد مواضع ورودها في القرآن. وقد حدثت قصة طريفة لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي(٤٠٣-٤٧٤هـ) العـالم الأندلسي المعروف ملخصهـا أنه قرئ عليه في مجـلس دروسه الحديـث الوارد في صحيـح البخاري عن صـلح الحديبيـة، وفي إحدى رواياته (رواية إسرائـيل عن أبي إسحاق عن البراء بن عـازب) أنه عندما جاء سهيل بن عـمرو من قبل المكيين ليكتب كتـاب الصلح بينهم وبين النبي ﷺ والمسلمين: «كتب علي بن أبي طالب بينهم كـتابا فكتب محـمد رسول الله، فقـال المشركون: لا تكتب محمد رسـول الله لو كنت رسولا لم نقاتلك! فقال لعلي: أمـحه، فقال علي: لا والله لا أمحوك أبدا! فأخذ رسول الله الكتاب فـكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله.. «. ففسر الباجي الحديث بأن النبي كتب فعلا، وأن ذلك ذهب فيها إلى أن الأمية (بمعـنى عدم معرفة الكـتابة) كانت معجـزة إبان بعثة الرسول حـتى لا تقوم الشبهة بأنه كتب القرآن من عنده؛ لكن بعد اسـتتباب أمر الإسلام، تعلم النبي القراءة والكتابة؛ إذ لم تعد تتوافـر في «الأمية» شروط المعجز، والتي حـددها بالأمور التالية: أن يكون أمـرا خارقـا للعـادة، وأن يكون مـعه دعـوى الرسـالة، وأن يكون بينه وبين مدعي الرسـالة تعلق، وأن يكون مـوافقا لدعـواه غيـر مناقض له ولا مكذب به، وأن يكون جنسه غـير داخل تحت قدرة العـباد[٤]. وقد توقف المهاجـمون بعد ذلك عن تكفيـره، لكنهم أصروا على أنها كانـت زلة من زلاته جره إليها الجـدال وحب الغلبة والشهرة. والمعـروف أن المستشرقين إنما أنكروا أمية النـبي (بمعنى عدم علمه بديانات أهل الكتاب) لأنهم كـانوا يذهبون إلى معـرفته الجـيدة باليهوديـة والمسيحيـة وأخذه عنهما. لكن المقصود في السيـاق الذي ذكره جعيط واضح وهو أنه -عليه الصلاة والسـلام- نبي من غـيـر بني إسرائـيل، ومبـعـوث للناس كـافـة الذين كان الـيهـود يصمونهم بالأميين، بمعنى غـير ذوي الدين أو الوثنيين. والمعروف أن هناك عدة آيات قرآنية تفـيد عموم بعثـة النبي، كما أن هناك حديثا صـحيحا مشهـورا ضمن أحاديث «خصائص النبي» جاء فيه. «وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الأسود

والأحمر» أو «إلى الناس كافة» [٥].

2

وتبقى بعض المسائل التي تستحق النقاش، من مثل قول جعيط إن النبي محمدا ﷺ كان أول مبعوث من غير بني إسرائيل، حسب المفهوم اليهودي للنبوة. لكن القرآن يذكر عدة أنبياء لا تعرفهم التوراة: هود وشعيب وصالح. كما يذكر أن إبراهيم نفسه «ما كان يهوديا ولا نصرانيا». فقد يكون من المستحسن هنا النظر في الفروق بين اليهودية وبني اسرائيل أو جدليات العلاقة بينهما في القرآن. كما ينبغي النظر في إبراهيمية الإسلام والنبي حسب المفهوم القرآني. بل إنني لأحسب إن ذلك أهم بكثير من التدقيقات في علاقة النبي بالماورائي، والانتهاء إلى أن هناك تجليا وتكشفا لكن ليست هناك رؤية، «وهذا في النهاية أمر لا يمكن تعقله»! ثم هل اعتبر القرآن (والنبي) النبّوة الموسوية هي النبوة النموذجية أم النبوة الإبراهيمية على ورود ذكر إبراهيم كثيرا في القرآن ومنذ الفترة المكية؟ وفي مجال المقارنة الظاهراتية بين مضامين دعوة أنبياء بني إسرائيل، ومضامين دعوة النبي محمد ﷺ تلعب عقيدة البعث والحساب دورا محوريا في الرؤية القرآنية، ولا تلعب أي دور في الرؤية التوراتية، أفلا تترتب على ذلك فروق في رؤية (الله) في الدينين. فيبر يعتبر اليهودية والإسلام على حد سواء «ديانة دنيوية»، ويضيف إليهما الكالفينية. وهو يعني بالدنيوية أن الاهتمام موجه إلى هذا العالم لا إلى العالم الآخر، على الرغم من أن الإسلام والكالفينية يحضر فيهما البعث والحساب بقوة[٦]. ويتصل بهذا الفهم مسألة أخرى تتعلق بطبيعة الإسلام، وفهم النبي لرسالته ففيبر وفون راد Von Rad يعتبران دوماً «الحرب المقدسة» في «سفر الملوك» على الخصوص جزءا أساسيا من الدين اليهودي، ولذلك يتحول بنو إسرائيل المتحدرون من أصول بدوية «فرسانا محاربين في سبيل يهوه» يقودهم الأنبياء/ الملوك المحاربون. وإلى ذلك ذهب فيبر وبعض المستشرقين في فهم «مهمة» النبي محمد ﷺ أو رسالته، وأيديولوجيا الجهاد[٧]. ويبدو أن الأستاذ جعيط متأثر بذلك في فهمه لطبيعة «جماعة المؤمنين»، ولمعنى «الجهاد» بينما تحول نذر البعث والقيامة القريبة من جهة، وسعة وامتداد فكرة «الاحتساب» – المشابهة لما عند الكالفينيين -Calling , Berufung دون اعتبار الجهاد (بمعنى القتال والفتح) من

محددات طبيعة الرسالة القرآنيـة. وبهذا المعنى فإن الموضوع كان يستحق من الباحث أثناء نظره في مـفهـوم الوحي والنبـوة، نظرة متـأنية، ربمـا كان يريدها أن تأتي فـيمـا يستـقبل من أجزاء الدراسـة. ويقسم A.ALTو Von Radو Koch(تبعـا لفيـبر وإن بشكل غير مباشـر) أنبياء إسرائيل إلى قسمين: أنبياء مـا قبل السبي، وهم في الغالب مـبشـرون (بتـحقـيق وعـد يهـوه لشعب إسـرائيل)- وأنبـيـاء ما بعـد السـبي، وهم منذرون[٨]. وليـست هذه رؤية القرآن لأنبـياء بنـي إسرائيل كـما أنهـا ليست رؤيتـه لرسالة النبي محمد‌‌: أفلا تظهر هذه المقارنات فروقـا تجعل من عروض فيبر لطبيعتي الإسلام والـيهودية قـابلة للمـراجعـة والتصحـيح[٩]؟ ثم إن هذه التفـرقة بين المكي والمدني في القرآن (طبيعة ووظيفة)، والتي ينكرها جعـيط، ويصر عليها المستشرقون، قادت في الدراسات المعاصرة للإسلام (حتى لدى غيـر المستشرقين) إلى نتائج فظيعة أو هائلة على الأقل (المعنى المسيّاني والأبوكـاليبـتي والنشوري للسـور المكية)[١٠]، أفما كـان جديرا بالمؤلف-وهو يعرض لتجـربة النبوة، وتجلياتهـا الأولى، أن يتصدى لها بالمعالجة؟ أم أنه يؤجل مرة أخرى ذلك للجزء الثاني من كتابه؟! ثم ما معنى زعم المؤلف في الخاتمة والاستنتاجات أن المسلمين تنبهـوا متأخرين (بعد قرنين) إلى قراءة النص القرآني، وإلى شمـولية البعثة المحـمدية؟ أما كان كلامـه منذ البداية أن الوحي والقرآن والنبـوة، واقعات، كانت ولا تزال هي كل الإسـلام أو جوهره؟! ومن أولى من المسلمين الأوائل الذين عايشوا النبي وشهـدوا تنزيل النص، بإدراك روعة الواقعة القرآنية والاستظلال بظلالها الوارفة؟! لا أقول ذلك على سبيل الاستنتاج البلاغي أو الخطابي، بل لضـخامـة التـراث المنسوب لـلنبي‌ أو للصحـابة والتـابعين في وصف القرآن، وذكـر فضائله، والآداب في التـعامل معـه. وأشهر الأخـبار الواردة في ذلك الأثر القائل إنه «أحدث الكتب عهدا بالله عز وجل» مع ما في ذلك من دلالات على روعـة الإحسـاس بجلال الألوهـية تضطرب له شـغـاف القلب، أو لم يأت النبي - صلوات الله وسـلامـه عليـه- إلى أم المؤمنـين خديـجة بـعد الـتنزيل الأول «ترجف بوادره»؟ ومـعـروف ما نـشأ حـول القـرآن من علوم وفنون تتـصل بالتـعـبـد لله به، وتفهمه، وكلها ظهرت في القرنين الأول والثاني للهجرة. أما شمولية البعثة المحمدية فقد ناقشها المؤلف نفسه في سيـاق قراءته لأمية النبي، لذلك لم أفهم عودته إليها في الخاتمة؛ إلا أن يكون معـنى ذلك أن العرب «فهموا حـقا» معنى عالميـة الإسلام عندما شهـدوا تكاثر أعداد المسلمين مـن غيرهم في القـرن الثاني الهـجري. لكن لا عـلاقة

لذلك كله على أي حـال، باستـشهـادهم على صـحة الإسـلام، ونبّوة النبي، بنجـاح الإسلام وانـتشـاره؛ فهم فـعلوا ذلك في رسائلهم الجـدالية مع اليـهود والمسـيحـيين وبشكل ثانوي ردا على إنكار «أهل الكتاب» لنبوة النبي، وبالتالي للوحي القرآني؛ إذ كـان منطق بعض المجادلين المسـلمين: لا حاجـة لنا إلى اعتـرافكم بأننا ابراهيـميـون وأصحاب كـتاب، فالعالـم كله يقبل على الإسلام، ويعتـبر القرآن كتـاب الله- فربما أحدث انتشار الإسلام السريع لدى العرب وعـيا جديدا بعظمته، وبأنهم محظوظون لقيامـهم عليه (وإنه لذكر لك ولقومك)، وليس أنهـم أدركوا متأخرين عـموم رسالة النبي، وعالمية الإسلام.

ثم ما مـعنى تكرار الأستاذ جـعيط للقول إن عـقائد أو واقعـات الوحي والقرآن والنبوة حـددت الإسلام ومصيـره على مر العصور. إنهـا لكذلك، لكن ليس بالمعنى الكارزماتي الفيبري الذي قـصده. فحتى فيبر يتحدث عن روتنة المقـدس أو مأسسته. والإسلام السني على الخـصوص عرف كارزما الجـماعة، ودخلنة تلك العقـائد كلها وإعادة تمثلها باستمرار، بحيث توارت موضوعة «الجواهر الثابتة» إلى غير رجعة. ولو كانت تلك الكارزمـاتية التأسيـسية باقية على تجـوهرها وتفردها لما كانت فكرة فـيبر حول البـاتريمونياليـة هي وحدها الصـحيحـة، بل لكانت صحـيحة أيضـا فكرته عن التـمـاثل بين الإسـلام والكالفـينيـة، فكان الإسـلام اليـوم إحـدى شـيع المختـارين والأصفياء، فالمشروعية التأسيـسية التي أعطاها القرآن للأمة: «كنتم خير أمة أخرجت للناس» هي التي جعلت من دينـامية «العالميـة الإسلامية» التي يؤثرها جـعيط، ممكنة، وفي حالة تحقق دائم. لقد كانت أفكار المستشرقين الجدد حول العودة للجوهر الأول، وراء مصيرهم (كما فعل أسلافهم في القرن التاسع عشر) إلى أن الإسلام في الأصل يهودية مضادة (الهـاجرية) أو أنه أمشاج من العقائد والممارسـات (لنشوئه في بيئات مسيحية متشرذمة). فالعودة للأصول (التأصيل) لأنها تفسر كل شيء أو تكشف عن «الجوهر الفرد» لا تتم إلا من ضمن إلغائية لجماعة المؤمنين وأمة المسلمين، واستطرادا إلغاء القرآن والنبي بعد إذ لم يعد لهما موضوع ولا فعالية.

وتبقى مسألة مهمة، لا بمعنى أنها أكثر بروزا مما ذكرناه، بل تأتي أهميتها من فهم هشام جـعيط المؤرخ لفكرة التاريخ عند المسلـمين، وموقفه من تقنـيات كتابة السـيرة النبوية والتاريخ عندهم، بل مـوقفه من كل الميراث الكتابي الإسـلامي المتعلق بالقرآن والنبي. يقول جعيط إنه لا يصدق الخبر إذا كان مستندا إلى «سند» يمتد لأكثر من مائة

عـام. لكن قل لي يا سـيدي: كـيف يكون على شـهـود العيـان أن ينقلوا أو يحـولوا الحدث أو القول (وهـو حدث أيضا) إلى خبـر تاريخي إن لم يرووه لآخرين، وينقله أولئك الآخـرون إلى آخـرين أيضـا. فالـرواية هي الطريقـة الوحيـدة لنقل الأخـبـار الشفوية. ونحن نعلم اليـوم أن «التدوين» بدأ في الجيل الثالث، وأن فنا ضخـما لنقد الأسـانيـد (ثم المضـامين أو المتـون) استـتب في الجـيل الخـامس، ومع ذلك فـالنقـد التاريخي بالغ الأهمية ليس في نقد الأسـانيد والمتون وحسب، بل وفي نقد «الصور» والأفهام المختلفة للـواقعة، وقد تمرس جعيط نفسه بهذه الأمـور كلها من قبل، فلماذا يعود إليـها الآن، وكأنهـا تقال لأول مرة، وكـأنما هو أول من قالها. لكن مـا قيل عن «الكتابة التاريخـية» لا ينطبق على كتابة «السـيرة النبوية» فقـد انزعج علماء الحديث منذ القـديم من ابن اسحـاق (-١٥١هـ) أشـهر كـتاب السـيـرة لأنه يكتب بأسلوب مسترسل أو مـرسل غير عابئ بالإسناد أو أنه يضع أسانيد جـمعية في بداية المرويات ثم يمضي قدمـا غير مـلتفت إلى تدقيـقات الألفاظ والمفـردات، مسـتوعبـا في طريقه مقادير كبيرة من التراث الشعبي المعاصر له أو المتوارث من الجيلين الأول والثاني عن «دلائل النبوة»، و«خصـائص النبي» «وشمائله»[١١]. وهشام جعيط غـريب فعلا في «تفهمـه» للسيرة النبوية، وفي «تفهمـه» للقرآن. فهو يريد من جهة أن يصـغي لأفهام المؤمنين المعاصـرين للنبي ﷺ لشخـصه ورسالتـه، وهو يريد من جهـة أخرى أن يكتب سيـرة للنبي ﷺ من خلال القـرآن وحده. والقرآن ليس كـالإنجيل أو التوراة. فـالتوراة. قصص شـعب (بالمعنى الإثني) في سعيـه لتأمين وجوده عن طريق امـتلاك «الإلهي» لصالحه. والإنجيل سيـرة لحياة المسيح وتجربته. ولذلك فبالإمكان استنادا إليـهما كتابة تاريخ قدسي أو نـقدي لبني إسرائيل وأنبـيائهم ولحـياة المسيح العـجائبـية. بل إننا لا نملك لهذين الأمرين غير هذين المصدرين. أمـا القرآن فرؤيته أنّه الرسالة الأخيرة إلى البشر في هذا العالـم، ولذلك لا يظهر الرسول ﷺ بفرديته كثيـرا فيه، أو إنه على الرغم من ظهور معالـم رئيـسية من سيرته فيه، لا يمكن كتابة سـيرة له استنادا إلى القرآن، بل كل ما يمكن فعله في قـراءة «بنيوية» للنص القرآني فهم معنى النبـوة فيه. ثم يا أخي: إذا كان القرآن موجـها للبشر، أمة الدعوة، والمؤمنين، أمـة الإجابة، أولا يحسن - بل يجب- أن نعـرف كيف فـهمـه المتلقون أو المبلغـون، كمـا سبق لك أن ذكـرت، بل وكيف نظر المؤمنون والمسلمون إلى نبيهم في جـيله والجيل اللاحق له؟ أو ليس مهما أن نعـرف أو نحاول معـرفة كـيف عاشت «الجـماعـة الأولى» تجربة الوحي والنـبوة

وتكوين الأمـة؟ أنت لا تثق بوسائل نقل الحـديث والسنة أو التـفسـير لآية أو خـبر، وليس هنا مكان مـجادلتك في ذلك فـاعتـبر الخـبر أو الحـديث أو الأثر أو التـفسـير لآية(١٢) عن شـخص النبي وعـمله فهـمـا أو إدراكا أو رؤيـة أو إجلالا من جـانب أصحاب النبي وجيل التابعين له ولرسالته، وبهـذه المثابة يبقى ذلك كله محل اعتبار، أو يجب أن يكون، أو لا تعـود كتـابة السيـرة النبوية ممكنة، ويتـحول فـهمنا للـقرآن الكريم (في غيـاب الجماعة والأمـة ووهج التجربة الأولى) إلى مـا يشبه فهـمنا للغة الزرادشتية أو كتب أناشيد وصلوات ماني !!

3

قـال هشـام جعـيط في عنـوان كتـابه إنه «في السـيـرة النبـوية: الوحي والقـرآن والنبوة». وكنت بعـد قراءة الصفحـات الأولى قد أدركت أنه ليس كتابا في الـسيرة، ولا في السيرة السيـاسية. وحسبت- بسبب رجوع جعـيط لبعض مراجع الدراسات الدينيـة- أنه يحاول القيـام بعمل في الدراسـات الدينية المقـارنة أو «لاهوت الدين». فقد ظُلم الإسلام كثيرا إذ لم يعتبره اللاهوتيون والفلاسفة «دينا» لعدم توافر العناصر التي يعتبـرونها مكونات أساسية للدين. وأنا أرى أن مـسؤولية المستشرقين كـبيرة في هذا المجـال، وبخـاصة أن كـثـيرين من قـدمـاء كبـارهم كـانوا من علمـاء اللاهوت الكاثوليكي أو البـروتسـتانتي فـي الأصل. لكن بعد مـجـمع الفاتيـكان الثاني أقـبل اللاهوتيــون الكاثوليك علـى الكتـابة في «الديـن الإسـلامي» ومن حـولـه. وتأخـر اللاهوتيون البروتسـتانت كثيرا إلى أن بدأوا يعرضون في كليـاتهم اللاهوتية كراسي للدين الإسـلامي (وليس للحـضارة الإسـلاميـة ولغـاتها فـقط كـما هو الحـال لدى المستشرقين وخبراء دراسات الشرق الأوسط) في الثمانينات والتسعينات.

بيد أن الأستـاذ جعيط ما قام بدراسة مـقارنة أيضا. ما قام به الأستـاذ جعيط هو تسجيل مجموعة من الخاطرات الطريفة أحـيانا لكن غير المنتظمة في غالب الأحيان. ولذا فلا يمكن اعـتبار الكتـيب دراسة علمـية كمـا يريد جعيط أن يسـميهـا. فهل هو كتاب في إجلال النبي ﷺ والقرآن؟ الكتـاب طافح بالحب والتقدير للنبي ﷺ، وبالإجلال للقرآن، لكن بالطريقة غـير الملائمة - ليس لأن المقارنة غيـر مشروعة، ولا لأن رفض أطروحـات المسـتشـرقين غـير مـسـوغ، بل للاعتـذارية والدفـاعـية التي تـتخـذ من

الاستـخفـاف والهجوم والأحكـام السريعة تكتـيكا لها دون أن تبلـغ حدود الإقناع.
لذلك أرى -بعكس انطباعي الأول- أن الأجزاء اللاحـقة من العمل، إن جرت على النهج نفـسه، فلن تكون أفـضل؛ وما نزال بحـاجة إلى عمل كـبيـر وكثيـر في نطاق الدراسات الدينية، كما لا نزال بحاجة من هشام جعيط إلى سيرة سياسية للرسول :

فـــيـــا دارهـا بالخـــيف إن مـــــزارها
قـــــــــــريـب ولـكن دون ذلـك أهـوال

الهوامش

(١) كتاب ماكس فيبر: اليهودية القديمة؛ في : Max Weber, Gesammelte Aufzaetze zur Re- ligiossoziologie III Das Antike Judentum. Mohr. Tuebingen. 1976 وقد رجع الاستاذ جعيط إلى ترجمة فرنسية للكتاب صادرة عام ١٩٩٨م.

(٢) رجع جعيط إلى كتابين من كتب Lodsأولهما بعنوان: إسرائيل، من الأصول إلى القرن الثامن قبل الميلاد. والثاني بعنوان: أنبياء إسرائيل وبدايات اليهودية. وأرجع هنا للمقارنة إلى طبعة لكتابين صادرة عن ١٩٦٩ Ablin Miche.

(٣) يرد هشام جعيط على بعض المستشرقين الذين تحدثوا عن حالة النبي { باعتبارها حالة صرعية مرضية، وهو الرأي نفسه (ليست حالة مرضية) الذي توصل إليه مرسيا إلياد في «تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية» في تأمله للأنبياء اليهود. إذ قال إن ظواهر استلاب أو إنجذاب أو تركيز كهذه، لا يمكن اعتبارها ظواهر مرضية، والمعاصرون كانوا يعتبرون هؤلاء «مختارين» أو مصطفين، بخلاف الرائين والكهان والسحرة (الذين يمكن اعتبارهم مرضى لتلبس الشياطين والأرواح لهم).

(٤) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي: تحقيق المذهب في أن النبي قد كتب. تحقيق أبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري. عالم الكتب بالرياض. الطبعة الأولى ١٩٨٣-ص١٧٠ وما بعدها.

(٥) أورد الباجي كل الأحاديث التي تفيد كتابة النبي {، من مثل ما مات رسول الله حتى كتب وقرأ. لكن هناك حديثا صحيحا نصه: إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب. وهناك أيضا إجماع على عدم معرفة النبي الكتابة، يستند إلى النص القرآني السالف الذكر (فوق). فلم يبق إلا اعتبار مفرد (أمي) من ألفاظ المشترك كما سبق أن ذكرت.

(٦) قارن بنقد لفيبر من هذه الناحية في: Schluchter, Max Webers Sicht des Islam Suhrkamp 1987. P.39-56. وبراين تيرنر: علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر. ترجمة أبو بكر باقادر. جدة ١٩٩٠، ص ٤٣ وما بعدها.

(٧) G. Von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, Goettingen. 1969. أما المقارنة الفيبرية بين الإسلام والكالفينية فترد في «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» وبشكل أوسع في الجزء الثاني من «سوسيولوجيا الدين». وقارن عن ذلك، رضوان السيد: الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية: سلطة الأيديولوجيا وعلائقها الاقتصادية والاجتماعية في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت ١٩٩٧، ص٣٣٧-٣٣٥.

(٨) G. Von Rad, Die Botschaft des Propheten, 1967: K.Koch, Die Proften I-II, Kohlhammar . 1980.

(٩) تحكم في نظرة فيبر إلى الإسلام أمران: اليهودية القديمة (لفهم أصول الإسلام)، والكالفينية (لفهم رؤيته للعالم وتطورات تاريخه)؛ قارن عن ذلك المرجع السالف الذكر لبراين تيرنر، و .Schluchter, op. cit.



خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة

تأليف : رزان محمود إبراهيم ◆
عرض : إبراهيم أبو هشهش

تتصدى رزان محـمود إبراهيم في كتابها : «خطاب النهضـة والتقدم في الرواية العربيـة المعاصرة» لموضوع واسع إشكالي ، بـل لعلّه أكثر الموضوعـات التي واجهت المثقف العربي على مدى قرنين من الزمن تقريباً إشكالاً ، وهو سؤال النهضة والتقدم الذي انفجر جراء الاصطدام العنيف بين العرب والغرب إثر حملة نابليون على مصر عام (١٧٩٨). وإذا كـانت هذه الحـملة ما زالت مـدار نقاش بين من يعـتبـرها بداية النهضة العربية الحديثة ، ومن يرى أنه قد بولغ كـثيراً في أثرها ، فمما لا شك فيه أنها قد وضـعت الشرق العربي الإسـلامي – للمرة الأولى ربّما – في مـواجهة حـضارة غالبـة متفوقـة ، وجعلت العرب يدركون المسـافة الحضارية – وخـاصة من النواحي العسكرية والعلميـة والمعاشية – التي تفصل بيـنهم وبين هؤلاء «الغزاة» . ومن حسن الحظ أنّ هذه الانطباعات قد سجّلها شاهد عاصر الأحداث ورآها بعيون يقظة ذكية ، هو «عبد الرحمن الجبرتي» الذي أرخ للحمـلة من وجهة نظر عربية مصرية ، ولاحظ أن عناصـر الحضـارة يؤدي غـالبـاً بعضـهـا إلى بعض ، فـالتقـدم في وسـائل العلم والعـمـران يوازيه تقـدم آخـر في المعـاملة والسلوك ، فـقـد لاحظ أن «الفـرنسـيس» يسـتعـينون على العـمل الشاق بالآلات الكبـيرة النـافعـة ، ولا يجبـرون الناس على

◆ عمّان : دار الشروق ، ٢٠٠٣ (ص٢٧١) .

العمل بالسخرة مثلما كان يفعل المماليك ، بل يصرفونهم قبل الوقت ويؤدون إليهم أجورهم كاملة ، ويعاملونهم بالحسنى ، وكأنّ ذلك هو الاستثناء ، أما القاعدة فهي التسخير والقسوة والاضطهاد .. إلخ .

لقد بات يتردد في كتابات المثقفين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر أمثال الطهطاوي والشدياق والبستاني وسواهم مفردات جديدة مثل التمدن ، والترقي ، والتقدم ، وهي ليست جديدة في الاستعمال اللغوي العربي ، وإنما تكمن جدّتها في سياقها التاريخي الحضاري ، وفي اتجاهها جميعاً لتصب في لفظة واحدة جامعة سادت فيما بعد هي مفردة «النهضة» بما تعني من قيام من الكبوة والوهدة والتأخر واللحاق بركب الحضارة وتجسير الهوّة بين العرب والغرب في نواحي العمران والصناعة والعلم والسياسة وحقوق الإنسان .. إلخ . ولعل الطهطاوي والشدياق أن يكونا أكثر مثقفي القرن التاسع عشر انشغالاً بالنهضة والترقي ، خاصة أنهما عايشا الحضارة الغربية مباشرة ، واتقنا لغات أوروبية قرأوا من خلالها وترجموا ما رأوا أنه نافع في ترقي أمتهم وتقدمها ، وكان تكوينهما التراثي المكين حصنا حال دون الانبهار الأعمى بالغرب وتقدمه ، ولكن ما امتازا به من عقل متفتح ، وآفاق واسعة جعلتهما يدركان ما يفصل بيننا وبين الغرب من هوّة ، ولذلك انشغلا طوال حياتهما في محاولة الإسهام بالنهضة ، ولعل ترجمة الطهطاوي للميثاق الفرنسي الذي سمّاه «الشّرطة» أن تكون من أهم المحاولات لإدخال مفهوم الليبرالية الغربية ومبدأ تعدد السلطات ، وتفويض السلطة من الشعب للحاكم بناء على ميثاق أو دستور ملزم وهكذا عرف العرب – للمرة الأولى – حسب لويس عوض – مفهوم الليبرالية أو الحرية السياسية ، في حين كان مصطلح الحرية في الثقافة العربية والإسلامية له مدلول حقوقي في مقابل العبودية – أما الطهطاوي فقد رأى أن تقدم الفرنسيين في النواحي السياسية يعود أساساً لما سمّاه هو «مبدأ الحريين» الذي حاول شرحه في «تخليص الإبريز» وفي ترجمته للميثاق الفرنسي .

والدكتورة رزان تضع يدها منذ البداية على أبرز إشكالات النهضة العربية المعاصرة : وهي الرغبة في الاستقلال والانسجام الذاتي من جهة ، والرغبة في التكيف مع المفاهيم الجديدة من جهة أخرى . وهذا لبّ المشكلة فمشروع النهضة العربي – حسب وجهة نظرها – لم يستطع أن يتبنى قيما فكرية كبرى ، وإنّما كانت قيمة تابعة بمعنى ما ، وتتجاور في داخلها وخارجها قيم الغرب المختلفة ، في الوقت

الذي تتعالى فيه أصوات فكرية تدعو لتحديد مشروع حضاري يهدف إلى الإجابة عن إشكاليات المدينة الفاضلة من خلال رؤية عربية تحاول الجمع بين الخصوصية الأصلية ، وبين الانفتاح على العالم ؛ فالنهضة عموماً حركة دينامية تاريخية تشكل صراعاً لما كان راداً وتفتيحاً للأذهان المنغلقة في سجون ضيقة . (ص ٢٠)

إنّ هذا الهاجس الذي بدأ في القرن التاسع عشر استمر في القرن العشرين أيضاً بعد أن اتخذ أشكالاً أكثر تركيباً وتعقيداً في تفاعله مع كثير من المفاصل والحوادث التاريخية والحضارية الهامة ، فقد حضر الغرب بجيوشه وأدواته الإدارية والمعرفية ، وأخضع أغلب الأقطار العربية لسلطته المباشرة ، وزرع دولة إسرائيل في قلب العالم العربي بما مثلته من تحد مباشر وشعور دائم بالنقص والغبن ، وازدادت تبعية العالم العربي علمياً وعسكرياً وسياسياً وثقافياً واقتصادياً للغرب ، وخاصة بعد بروز الولايات المتحدة باعتبارها الوريث الأكبر والأقوى للتحدي والسيطرة الغربيتين . ولن نخالف الحقيقة إذا قلنا أن أغلب المفكرين والمثقفين في القرن العشرين منذ نجيب عازوري ، وطه حسين ، وأحمد لطفي السيد وصولاً إلى أسماء مثل محمود أمين العالم ، وزكي نجيب محمود ، وحسن حنفي ، ونصر حامد أبو زيد ، وحسين مروة ، وعبد الله العروي ، والطيب تيزيني ، ومحمد جابر الانصاري ، وفهمي جدعان ، ومحمد عابد الجابري ومسعود ضاهر وغيرهم كثير .. قد انصبّ جلّ نشاطهم الفكري على مسألة النهضة في تشعباتها المتعددة وتجلياتها المركّبة . وليس هؤلاء فحسب – فقد كان الأدب العربي الحديث الذي يعتبر أحد أبرز تجليّات النهضة الحديثة منهمكاً منذ بداياته الأولى في سؤال النهضة على صعيد الأشكال والمضامين – وقد تجلّى ذلك في الشعر بشكل أساسي ، ولكن أيضاً في ظهور أنواع جديدة من فنون القول كالمسرحية والقصة القصيرة والرواية كانت ثمرة من ثمار هذا الالتقاء بالغرب حاولت بدورها الإسهام في تقديم الاقتراحات والرؤى الهادفة إلى النهوض والتقدم . بل لعلّ الرواية – بما هي شكل أوروبي في تطوره الحديث ، وليس امتداداً تاماً لأشكال الحكي العربية التراثية ، أن تكون في شكلها «الأوروبي» هذا ، ثم في طروحاتها الحياتية – منذ بداياتها الأولى في منتصف القرن التاسع عشر من أبرز نواقل أفكار التنوير والتقدم والتحرر الاجتماعي السياسي ، والتصدي لقيم الإقطاع ، وإعلاء قيم العقل مقابل الخرافة والجهل .. إلخ

فالرواية باعتبارها أكثر الأشكال الأدبية الحديثة «تعقيداً وانعدام شكل» كما

عبر كايسر - تتيح للمبدع أن يقف من الحياة موقف المؤرخ ، والمفكر ، والسياسي ، وعالم الاجتماع ، وعالم النفس ، والثائر ، والمصلح الاجتماعي .. إلخ لأنها واحدة من الأشكال الأدبية الكبرى التي تعتبر الوريث البرجوازي للملحمة القديمة بما يمكن تضمينها من عناصر ورؤى وأفكار تتوجه للفرد الذي يقرؤها على حدة ، ثم لأبناء اللغة الواحدة ، مقدمة لهم من خلال التخييل والتشويق عالماً يوحي بالواقع ويطرح أسئلة الحياة نفسها ، ويعايش أبطالها مصائر البشر العاديين ، ولذلك لم يتردد الفلاسفة والمفكرون في أن يقدموا رؤاهم الفلسفية والفكرية من خلال روايات ، مثلما فعل غوته وسارتر وسواهما .

ومن هنا تأتي أهمية كتاب رزان محمود إبراهيم هذا في إبرازها لهذا الموضوع الإشكالي الهام المتمثل في قراءة اسئلة النهضة العربية ومحاولات معالجتها وتقديم الاقتراحات لها من خلال الانتاج الروائي العربي المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية ، وهي الفترة التي شهدت احتدام حركات الاستقلال من الاستعمار الغربي، وضياع فلسطين واحتدام الأيدويولوجيات ، التي عبرت عن نفسها من خلال الأحزاب والانقلابات العسكرية والأحلاف السياسية ، ثم معايشة هزيمة حزيران (١٩٦٧) ، وازدياد المواجهة مع الغرب مواربة وتعقيداً .. إلخ . ويتصدى كتاب رزان إبراهيم هذا لهذا الموضوع الإشكالي الهام الذي يزداد راهنية وإلحاحاً مع الوقت بنظرة شمولية واسعة اشتملت على أبرز قضايا النهضة والتقدم وإشكالاتها المتعددة المركبة ، محاولة تلمّس هذه القضايا في الرواية العربية المعاصرة من خلال عدد من الأسئلة الكبيرة وتفرعاتها التي تشكل مجتمعة - حسب رؤيتها - خطاب النهضة والتقدم المعاصر منذ الحرب العالمية الثانية حتى وقتنا الراهن ، وهذه الأسئلة هي :

- خطاب التحرر والاستقلال .
- الخطاب القومي الوطني .
- أسئلة الخطاب الليبرالي .
- أسئلة الخطاب الاجتماعي .
- خطاب الحداثة .
- أسئلة الهوية والتراث والإسلام .

وتحاول الباحثة معالجة هذه الأسئلة توظيف المنهج الثقافي (Cultural Model) في تحليل النص الروائي بهدف استقراء خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية

المعاصـرة باعتـبار أن النص الروائي شكل ثقـافي يتمظهـر بأساليب وبنى ولغـة فنية خاصة . وترى أن هذا المنهج ربّمـا يكون أكثر المناهج ملاءمة لدراسـة الرواية العربية ضمن عنوان هذه الدراسة وأسئلتها المتـفرعة عنه ؛ فالرواية هي – في نهاية المطاف – خطاب يتأسس على العلاقة التفاعلية بين مصدر الخطاب والمخاطب (بفتح الطاء) ، والسيـاق الثقـافي الاجتماعي المحيط ، والوسـيط اللغوي الناقل . وهذا الخطاب هو نتاج تفاعل وعي الكاتب ومرجعياته الفكرية مع أسئلة الواقع وحركة الحياة (ص ٩). والكاتبة على وعي باختلاف الخطاب الأدبي الذي تمثله الرواية عن الكتابات الفكرية النظرية المبـاشرة ، فالخطاب الـروائي يخضع لشروط الأسـاليب الفنية التـي تميّزه عن غيـره من الأنواع ، إلى جانب ما يـتدعه الكاتب مـن أشكال وأساليب فنية خـاصة ، وهي في أثناء تحلـيلهـا للخطاب من خـلال تجليـاته في الوسـيـط الفني الروائي – لا تبحث فقط فيـما تقوله الأساليب الفنية ، بل كذلك عمّـا يختفي وراء هذه الأساليب من الغائب والمسكوت عنه .

أما مـفهومـها للنقد الثـقافي الذي تتـوسله منهجاً للنظـر في نصوصهـا الروائية المختارة، فإنه يتأسس بشكل عام على طروحـات (عبدالله الغذامي) في كتابه : «في النقد الثقافي» الذي يتلخص مفهومـه للنقد الثقافي في أنه تغيّر في منهج التحليل من خلال استـخدامه للمعطيات النظرية السـوسيولوجيا والتاريخ والسـياسة من دون أن يتخلى عن مناهج التحليل الأدبي ، فهو ينفتح على ما هو غير جمالي ولا يؤطر فعله تحت إطار تصنيفات الـنص الجمالي ، ويستفـيد من مناهج التحليل المعرفـية من مثل تأويل النصوص ، ودراسـة الخلفية التاريخـية ، إضافة إلى إفادته من الموقـف الثقافي النقدي والتحليلي المؤسسـاتي ، وبالتالي فإن النقد الثقافي ينهج تحليلاً وظيـفياً يفسّر النصوص من دون أن يعزلها عن تفاعلاتها الواقعـية والبشرية والثقافية ، ففي الوقت الذي ينظر فيـه إلى النصوص التي يتناولها باعـتبارها أعمـالاً أدبية جماليـة فإنه ينظر إليها أيضاً باعتبارها حوادث ثقافيـة تلعب القيم الجمالية فيها أدواراً خطيرة من حيث هي أقنعة تختبئ وراءها أنساق معيـنة ، وتتوسل بها لعملها الذي ينتظر من هذا النقد أن يكشفه (ص ١٢) .

وهذا المنهج في استـيعابه لعناصر الخطاب من رسـالة وسياق اجتمـاعي وثقافي وعـلاقة منتـج الخطاب مع متـلقيـه ، ينجـو بذلك من مـثالب المنـاهج الاجتـمـاعيـة الأيديولوجية الـتي سادت في الستينات وكانـت تهمل العناصر الفنية لحساب قراءة

المضامين الفكرية والاجتماعية حتى كانت النصوص الأدبية تبدو كأنها مجرد وثائق فكرية لا تختلف عن أنماط الكتابة غير الجمالية ، مثلما ينجو هذا المنهج (الثقافي) في الوقت نفسه من مثالب المناهج البنيوية التي عزلت الأعمال الأدبية عن سياقاتها وإحالاتها الخارجية ، واختزلتها في بنى وأنساق لغوية داخلية لا تحيل إلاّ على ذاتها، كما أن الباحثة تستند في مفهومها للمنهج الثقافي إلى تنظيرات (ميشيل فوكو) عن تحليل الخطاب ، الذي يرى أن الخطاب شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج بها الكلام بصفته خطاباً ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه ، فللخطاب دور واع يتمثل في الهيمنة التي يمارسها أصحاب حقل معرفي أو مهني على صحة خطاب المتحدث ومشروعيته ، مما يشير إلى أن أنتاج الخطاب ليس حراً ، وإنّما يخضع إلى مجموعة من المعايير الاجتماعية والثقافية السائدة . (ص ١٨) .

ولكن العقبات المنهجية التي يمكن أن تواجه مثل هذا النوع من الأبحاث كثيرة ليس أقلّها اتخاذ معيار موضوعي لاختيار النماذج الروائية ودراستها في ضوء تلك الأسئلة التي طرحتها الدراسة ، وتظل المعايير التي وضعتها الباحثة (ص ١٤) في تسويغها لترجيح اختيارتها - على وجاهتها - فضفاضة وقابلة للتأويل على وجوه متعددة ، فاحتواء العمل (الروائي على رابط منطقي وتماسكه الداخلي النسبي المقبول - حسب تعبيرها - شرط يجب أن يتحقق في أي عمل ناجح سواء كان روائياً أو نظرياً . أما معيارها الثاني - وهو «احتواء العمل (الروائي) على بعد نهضوي واضح يجعله قادراً على عكس رؤية نهضوية تقدمية ملموسة تهيئ للدراسة استخلاص إجابة ما عن محموعة الأسئلة المطروحة في هذا البحث» فإنه كذلك لا يجنّب البحث من شرك الوقوع في اختيار أعمال ترفع شعارات النهضة عالياً على حساب شروط الفن الروائي ، مما يجعل المقولات الواضحة هي الجاذب لاختيار هذا النموذج واستبعاد ذاك . وهذا ما وقع فيه البحث عند اختيار عمل - قد يكون شديد الدلالة على السؤال المطروح للمناقشة ولكنّه يطرح أسئلة أشدّ تعقيداً عن قيمته الفنية أساساً ، والمقصود هنا رواية يوسف السباعي «جفت الدموع» . أما تحرز الباحثة عن ذلك بأن يكون العمل قد نال ولو درجة بسيطة من اهتمام النقاد - وهو معيارها الثالث ، فإنه معيار يخرج عن النظر الموضوعي ، لأن أعمالاً تافهة قد تنال من الاهتمام - لأسباب مختلفة - أكثر مما يستحق العمل نفسه ، أو أكثر من أعمال ربّما

تكون أكثر أهمية ، ويجري إهمالها نقدياً لسبب أو لآخر .

وقـد يكون من مـزالق هذا المنهج أن تتسـاوى لديه الأعـمـال الروائيـة الرديئـة والأعمال المتفوقـة ، فالعمل الروائي التافه يحمل أيضاً خطاباته الخـاصة المتعددة التي يمكن تأويلهـا فـي ضـوء المنهج الثـقـافي ، بل ربّمـا يكون هذا المـنهج أكـثـر المناهج المعاصرة اهتماماً بالانتاج الثقافي الهامشي ، لأن هذه الأعمال التافهة قد تحمل أحياناً دلالات ومؤشرات قـوية على الأسئلة المطروحة أكثر من كـثير من الأعمال المتـفوقة التي تذوب فيها الأيديولوجيا والرؤى الحياتية في بقية العناصر الفنية واللغوية .

أضف إلى ذلك المساحة الزمـنية الجغرافية الـواسعة التي تتخذها الدراسـة ميداناً لنظرها ، والشـعور بضـرورة اختـيار أعـمال ممثلة للأقطار العـربية من الخليج حـتى الأطلسي مثلما أشـارت الباحثة في مقدمتـها (ص ٣) ، وهو في نظري أحد المزالق الخطيـرة التي تخـتلط فـيهـا المعـاييـر ، لأن الأدب ينتـمي إلى اللغـة التي يكتب بهـا بالدرجـة الأولى ، ولذلك فـقـد يكون روائي من هذا القطر - علـى سـبيل المثـال - أكثر حضوراً في قطر آخر من أغلب كـتاب هذا القطر الآخر أنفسهم . وينضاف إلى هذا المأخذ أيضاً إخضاع روايتين للكاتب الفرنسي من أصل لبناني وهو أمين معلوف لأسئلة الدراسـة ، ممّا يعيـد طرح التساؤل عـن معاييـر الاختبـار مرّة ثانيـة . فـ «ليون الإفريقي» و «القرن الأول بعد بياترس» هما روايتـان فرنسيتان من حيث اللغة ، وفي أحـسن الأحوال روايتـان فرانكـفونيـتان ، وإذا كـان من المسـوّغ لاتخاذهمـا ميـداناً للدراسة ضمن أسئلة البحث المطروحة فمن المشروع إذن التساؤل عن غياب روايات لكتّاب مـثل «كاتب ياسين» و «مالك حـداد» و «محمـد ديب» وسواهم كانوا أكـثر التصاقاً بواقع الأقطار العربية وقضايا مواجهة الاستعمار الغربي ، والعلاقة بالآخر ؟

هذا إلى جـانب أنّ هذه المساحـة الواسعـة بشـقيـها الزمـاني والمكاني التي أدت بالباحـثة إلى قراءة اثنين وعـشرين عملاً روائيـاً بشكل رئيسي ، إلى جانب عـشرات الروايات الأخرى التي جرى تناولها تناولاً سـريعــاً للوقوف علــى رؤى ومقولات موازية أو مناقـضة - تجعـل أسـئلتها - المطروحـة تتجلى بشكل أكثـر سطوعاً - كل ذلك قاد في بعض الأحـيان إلى أن يجيء تناول هذه الروايات مركـزاً على المقولات البـارزة التي تشتـبك مع الأسئلة الهـامة المطروحـة أو تؤشر عليـها ، مما حـجب عن القـارئ الذي لم يـسبق له قـراءتهـا كـامـلة - رؤاها الكليـة وحـضــورها الذهني والوجـداني الذي يسعى الفن الروائي إلى خـلقه باعـتبـاره تخيـيلاً يصنع فـي اللـغة

عوالم موازية للحياة ، ومع ذلك فقد استطاعت الباحثة تجاوز أغلب هذه المحاذير ، وظلّت مخلصة عموماً لمنهجها الثقافي من خلال النظر في سياقات ثقافية وفكرية واجتماعية موازية ومحايثة للروايات المدروسة ، مثلما فعلت عند قراءة «دفنّا الماضي» للمغربي (عبد الكريم غلاب) في ضوء سؤال المواجهة مع الاستعمار ، واستخلاص رؤيتها في الموقف المزدوج من الآخر المستعمر (بكسر الميم الثانية) وتتبع طروحات الكاتب النظرية المتعلقة بأسئلة الاستقلال والحرية ومفهوم الذات والآخر في كتابه : «تاريخ الحركة الوطنية من نهاية الحرب الريفية إلى إعلان الاستقلال» (١٩٧٦) . وهذا ما فعلته أيضاً في مواقع أخرى من عملها في البحث عن التوازي والتعارض بين رؤى الكتاب في أعمالهم الروائية ثم في أعمالهم النظرية والفكرية الأخرى ، وخاصة لدى كتاب أمثال عبد الله العروي ، وعبد الرحمن منيف ، وحليم بركات .. إلخ .

وقد تكون الأعمال التي تعرضت لهذا الموضوع أو ذاك من قضايا النهضة والتقدم، مثل المواجهة مع الآخر ، وموضوعة المرآة ، والقضايا القومية ، أو قضية فلسطين.. إلخ كثيرة ، ولكن هذا الكتاب قد يكون أول من حاول قراءة المنتج الروائي العربي المعاصر عبر نماذج مختارة منه ضمن هذا الأفق الشمولي لسؤال النهضة والتقدم ، وتشتمل الفصول الثلاثة الأخيرة من هذا العمل على أكثر أسئلة الواقع العربي المعاصر راهنية وإلحاحاً ، إذْ تناقش هذه الفصول قضايا مثل مسألة العولمة ، والكتابة النسوية وتحوّلات صورة المرأة في الرواية العربية وخاصة عبر مفاصل هامة مثل هزيمة حزيران ، وأسئلة الحداثة العربية من خلال مناقشة مفهوم الحداثة والبحث عن تمظهراتها المتنوعة في الحياة العربية ، والفصل السابع الأخير الذي عقد لمناقشة قضايا هامة مثل مسألة الهوية ، والتراث ، والعولمة ، والموقف من الإسلام ، وإشكالية الخصوصية الحضارية ، وربّما يؤخذ على هذا الفصل بالذات ما سبق الإشارة إليه ، وهو دراسة مسألة الهوية من خلال روايتين لأمين معلوف مكتوبتين باللغة الفرنسية ، لأنّ اللغة في نهاية الأمر هي خطاب بحد ذاتها ، أي محمول ثقافي اجتماعي حضاري يعدّ من أبرز مكوّنات الهوية الحضارية والخصوصية الثقافية ، ولا يكفي في مثل هذه الحال أن تكون بيئة هذين العملين الروائيين بيئة عربية أو إسلامية في مكوناتها ، فأحد شقيّ الخطاب وهو المتلقي هنا ليس عربياً وإنّما أوروبي فرنسي بحكم الناقل اللغوي المستخدم ، وهذا يخرج بهذين

العملين في رأيي من المصنف الروائي العربي ويدخلهما في المصف الروائي الفرنسي ، وعليه فإن أمين معلوف ليس كاتباً عربياً ، وقد لا يعتبره الفرنسيون كاتباً فرنسياً أيضاً وإنّما كاتب فرانكوفوني ، أو ممثل لأدب الأقليات المكتوب بالفرنسية في أفضل الأحوال .

وعلى أية حال ، فقد استطاعت الكاتبة – بشكل عام – قراءة الأسئلة المتفرعة عن عنوان كتابها في الروايات العربية من خلال المنهج الثقافي قراءة ذكية تستنطق المعلن والمسكوت عنه في الوقت نفسه ، فلاحظت في بعض الروايات ذلك الحضور الواضح للخطاب الذي يربط لحظات الوعي والنهضة والتقدم بالانفتاح الشمولي على الغرب ما يحمل شعارات الحداثة والحقوق المدنية والسياسية ، وهو الخطاب الذي يسكت أحياناً عن الصورة الأخرى للغرب أي الصورة الاستعمارية التسلطية . فعبد الكريم غلاب على – سبيل المثال – في روايته «دفنّا الماضي» يبرز شخصية المعلم الفرنسي في جوانبها الإيجابية التنويرية ، ويتغاضى عن الوجه الآخر للصورة وهي تسخير ثقافته وعلمه لخدمة الإدارة الاستعمارية ، وتساءلت الكاتبة أيضاً عن اختيار بطل «شرق المتوسط» لعبد الرحمن منيف لبلد أوروبي غربي للإقامة فيه بديلاً عن بلاد القمع في شرقي المتوسط . مثلما لاحظت كيف وقع حليم بركات في تناقض ملحوظ حين اتهم الشعب بإزدواجية الشخصية ووقع هو نفسه في ذلك وهو يقوم بعملية تقويم الذات العربية وذلك في أثناء مناقشتها لروايته «عودة الطائر إلى البحر» (انظر بشكل خاص ص ٥٩) .

أما فيما يتعلق بالفكرة القومية فقد لاحظت الكاتبة أن الرواية العربية قد أبرزت هذه الفكرة بوصفها معلماً من معالم المسيرة النهضوية عبّر عنها الروائيون بشكل متفاوت ، ويتمثل ذلك في رواية «جفت الدموع» ليوسف السباعي التي نزعت نزعة طوباوية في تمثيل فكرة القومية ، أدّت إلى تسويغ شرعية البطل الأوحد وقدمت الوحدة على أنها فكرة سامية تجيز إلغاء الحوار والتطور الديمقراطي في سبيل إنجازها . وهذا على عكس رواية «قالت ضحى» لبهاء طاهر التي رأت في الوحدة أمراً تاريخياً يتشكل من خلال عمليات اجتماعية بطيئة ومعقدة إذ نظرت الرواية إلى فكرة القومية نظرة واقعية موضوعية انعكست في الوقت نفسه على التشكيل الروائي ذاته، وإذا كانت الكاتبة قد أظهرت حيرة في اجتلاء صورة «ضحى» في هذه الرواية لأنها وقفت متوارية وراء الكلام المحتد المتقاطع وكانت شخصيتها جزءاً من

الهندسة اللغوية للنص (ص ١٠٩) إلاّ أن ضحى تبـدو في هذه الرواية رمزاً شمولياً يمثل مصـــر .

أما سؤال الحـرية فقد رأت الكاتبـة أن الرواية العربية قد اسـتطاعت رسم صورة حيّة لواقـع التعسف والظلم والقمع تفـوقت على كثير من الدراسـات النظرية ، وقد تمثل ذلك في رواية «شرق المتوسط» لعبد الرحمن منيف و «تلك الرائحة» لصنع الله إبراهيم .

وخلصت الدراسة إلى القول فيما يتـعلق بالخطاب الاجتماعي أن الرواية العربية كانت أمـيل إلى الاتجاه الواقـعي في تصوير الحـياة ، وكـان محور اهتـمام الأعـمال الروائية ينصب إلـى التميـيز بين طور الواقعـية النقدية والواقـعية الاشـتراكيـة ضمن جدلية كبـرى هدفت إلى التركيز على العيوب ومظاهر الفـساد واتخاذ الأدب وسيلة لكشف المشاكل والقضـايا الاجتماعيـة عن طريق تحليل الواقع وفهمه . وفيـما يتعلق بصورة المرأة فـقد لاحظت الكاتبة أن المرأة في الواقع كانت أكـثر تقدماً من صـورتها في الرواية النسوية العربية ، بل إن الكاتبات العربيـات - على وجه العموم - ابتعدن في كـثير مـن الأحيان عـن بلوغ واقع المرأة وإدراك مشكلاتهـا النوعيـة الناجمـة عن الظروف المسـتجـدة التي لا بد أن تنعكس علـى وضع المرأة ، وقد لاحظت الدراسـة تحـولاً نوعـياً طرأ عـلى صورة المرأة فـي الرواية إذ انتـقل التركـيـز من الإلحـاح على موضـوعة الحرية في البدايات إلى المشـاركة التامة للـرجل في صنع الواقع بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ ، وهمـا أمران لا ينفصـلان على أية حال - وإنما يؤدي أحـدهما إلى الآخر بالضرورة .

أما فـيما يتـعلق بخطاب الحداثة ، فـقد كان التـعبيـر الفني الذي انتجـته الرواية العربيـة عن وعي الحداثة يسـعى إلى تحطيم أركان التـقاليـد الفنية الموروثة في سـبيل تأسيس خطاب حداثوي يقوم على صورة الحداثة الأوروبية ويتخذها مرجعاً وحيداً ، ولكن هذه الصورة أخذت تتعدل لاحقاً لتـصبح الحداثة أمراً يتداخل مع كل مشروع يعد بالتقدم وقـيم العدل والحرية ورفض التبعية ، وانعكـس ذلك على صعيد الشكل الروائي في مغامرات تجريبية و أسلوبيـة جديدة تسعى إلى التطور باستمرار ، ولذلك باتت الأشكال الروائية أكثر تعقيداً في خضم تعبيرها عن واقع مركب متداخل .

وقد لاحظت الـكاتبة أن الروائي العربـي عمومـاً تجاهل وجود خـطاب إسلامي معـارض ، واكتفـى بالتركـيـز على خطاب إسلامي تحـتويه الأنظمـة ، ولذلك قدمت

الرواية العربية صورة نمطية للشخصيات الدينية بصفـتها نماذج متطرفة متواطئة منتفعة لا تكسب تعاطف القـارئ . وغالباً ما طرحت الـرواية العربية العقل الديني بوصـفه عامـلاً رجعـياً يعيق التـقدم . مـثلما يتـجلّي ذلك في روايتي «حكاية زهرة» و «وردة الصحـراء» لحنان الشيخ اللتين تقـدمان صورة سلبـية منفرّة للـشخصـيات التي تمثل الإسلام أو الدين عموماً . (ص ٢٢٤ – ٢٢٥)

أمـا فيـما يتـعلق بالعلاقـة بالآخر أي الـغرب تحـديداً في الرواية العربيـة ، فقـد خلصت الدراسة إلى أن الـنظرة إلى الغربي قد تدرجت من الانبـهار بالغـرب وتقبله إطاراً وحيداً للتقدم الاجتمـاعي والحضاري كما في رواية (في الطفولة) للطاهر بن جلّون ، إلى شكل من أشكال الحيرة والتأرجح بين الشـرق والغرب ، مثلما بدا ذلك في رواية (المرأة والوردة) لمحمد زفزاف ، إلى أن يصبح الغـرب نفسه موضوع تأمل وانتقاد كمـا في رواية (الغربة) لعبد الله العروي ، حيث ينتـهي الأمر إلى أن يصبح الغرب خصماً مثلما تجلى ذلك في رواية «اليتيم» لعبد الله العروي أيضاً (ص ٢٢٧ – ٢٣٠) علماً بأن الروائي الـعربي قد استـعار هذا النوع الأدبي من الغـرب ، وعليه فإن الغرب حاضر ضمناً في الرواية العربية بوصفه قيماً تعبيرية وأيديولوجية وفكرية ، وإن حاول بعض الـروائيين العرب أمثـال إميل حـبيبـي ، وجمال الغـيطاني بشكل خاص ، تطويع بنيـة بعض أشكال الموروث السردي العربي الـكلاسيكي لاستيـعاب رؤاهم العصرية في أعمالهم الروائية .

AL-TASAMOH



من كتاب العدد

- محمد أركون • أحمد برقاوي • عبد الله إبراهيم • حسن حنفي • وليد عبد الحيّ
- عبد الرزاق عيد • إرنست غيلنر • يوسف سلامة • شمس الدين الكيلاني • فيصل دراج
- بركات محمد علي • أحمد غريس • عبد الله يتيم • محمد شاهين
- محمد عايش • رضوان السيد • إبراهيم أبو هشهش • شتيفان فيلد.

سعر البيع

- سلطنة عمان (ريال واحد) • الأردن (دينار) • الإمارات (١٥ درهماً) • مملكة البحرين (دينار ونصف)
- تونس (٣ دنانير) • الجزائر (٢٠٠ دينار) • السعودية (١٥ ريالاً) • السودان (١٥٠٠ جنيه)
- سورية (٧٥ ليرة) • العراق (١٥٠٠ دينار) • قطر (١٥ ريالاً) • الكويت (دينار ونصف)
- لبنان (٤٠٠٠ ليرة) • ليبيا (ثلاثة دنانير) • مصر (١٠ جنيهات) • المغرب (٢٠ درهماً)
- موريتانيا (٩٠٠ أوقية) • اليمن (٣٠٠ ريال)

Price List

• EU (5€) • UK (3£) • USA & other Countries (5$)